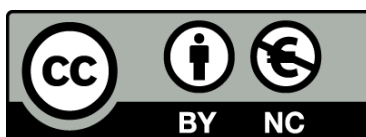




UNIVERSITAT^{DE}
BARCELONA

Pallaksch. Tentativas de la huida

Xavier Arenós Usó



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial 3.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial 3.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial 3.0. Spain License.**

PALLAKSCH. TENTATIVAS DE LA HUIDA

Xavier Arenós

Título de tesis

Pallaksch. Tentativas de la huida

Autor

Xavier Arenós Usó

Denominación del programa de doctorado

Estudios Avanzados en Producciones Artísticas (EAPA)

Línea de investigación del programa de doctorado

Arte en la era digital

Directores de Tesis

Alicia Vela Cisneros

Martí Peran Rafart

Tutora

Antonia Vila Martínez

A mi familia

Índice

Introducción.....	11
 1. Megamáquina y huida	
Paraíso.....	16
Propiedad.....	21
Megamáquina.....	26
Obediencia.....	30
<i>Homo laborans</i>	35
Noche.....	40
Huida.....	43
 2. Tentativa de la huida como resistencia no violenta	
Resistencia no violenta.....	48
Walden.....	52
PostWalden.....	55
Pereza.....	58
Cabaña.....	62
Bricolaje.....	65
Reservas I.....	69
Reservas II.....	73
 3. Tentativa de la huida como resistencia violenta	
Ideal (1848).....	78
Emancipación.....	82
Naturaleza.....	87
Resistencia violenta.....	91
Emboscadura.....	96
Máquina de guerra.....	102
Agrupación.....	106

4. Tentativa de la huida como resistencia “discapacitada-enajenada”

Resistencia “discapacitada-enajenada”.....	116
Cercos.....	120
Archipiélago Deligny.....	124
Archipiélago Hölderlin.....	135
Por-venir Pallaksch.....	144

5. Pallaksch. Proyecto artístico

Ficha técnica.....	152
Imágenes.....	153
Pallaksch. Proyecto.....	156

Anexo

Metodología.....	161
Conclusiones.....	163

Bibliografía.....	165
--------------------------	------------

“Quedémonos en el lugar y contemplamos ese hacer en el vacío, tan obstinadamente reiterado que se vuelve ritual”

Fernand Deligny. *Lo Arácnido*.

Introducción

¿Cuál es el origen del mal y de la violencia? ¿La transportamos en nuestros genes o la adquirimos por imitación? ¿Hacemos daño a otras personas porque sentimos placer con el dolor ajeno? Esta tesis bascula entre el ejercicio del poder y su organización, y la resistencia al mismo a través del enfrentamiento y la huida.

El primer capítulo se trenza alrededor de esta dialéctica haciendo un repaso histórico desde las sociedades primitivas del paleolítico hasta la primera revolución industrial. En este recorrido se relata el paso de las sociedades de cazadores-recolectores, que habitaban en un estado de naturaleza –la idea de paraíso perdido que nos persigue desde entonces–, a los primeros asentamientos humanos, el paso del nomadismo al sedentarismo, y la consabida condena bíblica al trabajo. La recolección de las primeras cosechas, el nacimiento de los graneros, los excedentes y la propiedad privada; el crecimiento de la población y de las ciudades, la concentración y acumulación de excedentes que devendrán en riqueza y poder político, militar y religioso; la consolidación de las ciudades y la aparición del Estado con las normas, los tributos, las diferencias sociales, la guerra y la esclavitud.

Lewis Mumford denominó Megamáquina o Gran Máquina al arranque imparable de la civilización que irá unida al ejercicio técnico del poder, siendo la pirámide su máximo exponente. En este trabajo nos hemos apropiado de la idea de Mumford y hemos aumentado sus atributos para incorporar a ellos la lógica capitalista (crecimiento continuo, acumulación y explotación).

La tesis plantea tres tipos de huida de esta *megamáquina*: la tentativa de la huida como resistencia no-violenta, la tentativa de la huida como resistencia violenta, y la tentativa de la huida como resistencia “discapacitada-enajenada”. La primera quiere cambiar las reglas del juego, la segunda crear unas propias, y la tercera no necesita hacer ni una cosa ni la otra, porque ya está “ida”. Podemos considerar a las dos primeras como resistencias activas y a la tercera como resisten-

cia pasiva o atónica. Estas tres huidas no tiene nada que ver con el escapismo, que sería una huida de la vida, sino más bien con huir de lo que impide vivir. El punto de fuga de las tres huidas será la naturaleza, ya que consideramos que es el único reducto “libre” que no ha sucumbido al influjo de la *megamáquina*.

En el segundo capítulo se analiza la figura de Henry David Thoreau como representante de la huida no-violenta. Thoreau, además de escribir el texto seminal que dará pie a la idea moderna de desobediencia civil, se fue a vivir al bosque de Walden en una cabaña construida por él mismo como un acto de resistencia. Refugiarse en la naturaleza quiere decir prescindir de las relaciones establecidas y crear unas nuevas, dejarse llevar por otro ritmo, aprender otros quehaceres, vivir de otra forma.

En el tercer capítulo se expone la violencia revolucionaria como el fin para que el proletariado pueda emanciparse y liberarse del yugo de la opresión. Marx será objeto de estudio como principal valedor de esta idea. Como tipología de esta huida se estudian algunas luchas guerrilleras vinculadas al marxismo, la idea de emboscadura y la máquina de guerra.

En el cuarto capítulo se desarrolla la tentativa de huida “discapacitada-enajenada”, que es tratada por la *megamáquina* como un cuerpo defectuoso e improductivo del que habrá que prescindir. Se comentará el trabajo de Fernand Deligny con niños autistas en los bosque de los Cévennes, se hablará del poeta Hölderlin y su locura –que ejercerá un papel determinante en el proyecto práctico– como idea de un porvenir humano libre de las coacciones de la *megamáquina*, aunque sea explorando (o atravesando) la locura.

El quinto capítulo concluye con un proyecto artístico que pretende sintetizar las tres tentativas de huida, y el proyecto se formaliza con una gorra de tipología militar que lleva bordada la palabra “Pallaksch” en su parte frontal. Enigmática palabra, sin significado conocido, que salió de la boca de Hölderlin, insistentemente, durante sus últimos años de vida.

El lema emplazado sobre la entrada del campo de exterminio de Auschwitz, *Arbeit macht frei* (“el trabajo os hace libres”), sintetiza como pocos la perversidad y crueldad con que actúa la *megamáquina*.

La desaparición de este lema no significó ni mucho menos el fin de esta ideología. La sentencia sigue ocupando cada minuto de nuestras vidas; si la civilización tuviese una entrada, esta condena estaría, sin duda, suspendida sobre ella.

Esta tesis no ofrece conclusiones definitivas ni plantea ninguna alternativa al sistema, solo intenta señalar la presencia desmesurada del poder, mostrar algunos puntos de fuga, y quizás abrir la imaginación a la posibilidad de la creación de una comunidad aligerada del peso de la injusticia y sus desigualdades. Y esta comunidad, creemos, debería nacer acompañada por el ritmo que marca la naturaleza como potencia no sujeta a ningún acto.

1. Megamáquina y huida

Paraíso

Las sociedades de cazadores-recolectores anteriores a la revolución agrícola vivían en una relación simbiótica con la naturaleza. Cazaban animales salvajes, recolectaban plantas y semillas, y pescaban sin ejercer ninguna alteración deliberada sobre el “patrimonio genético” de los recursos explotados¹. En el periodo denominado Magdalenense, alrededor de 16.000 años a. C., las sociedades estaban muy “culturizadas”, compartían conocimiento, tareas y recursos. Formaban comunas con decenas de individuos, y en ellas no existían ni familias nucleares, ni relaciones monógamas, ni propiedad privada. Dedicaban media jornada a la caza o a la recolección y la media restante a holgazanear, establecer lazos sociales, jugar con los niños o contar relatos.²

Conocemos las prácticas y costumbres de aquellas sociedades porque en la actualidad aún sobreviven algunas parecidas a ellas. Según Pierre Clastres: “Se trate de cazadores nómadas del desierto del Kalahari o de agricultores sedentarios amerindios, las cifras obtenidas revelan una repartición media del tiempo cotidiano de trabajo inferior a cuatro horas por día. J. Lizot, instalado desde hace varios años entre los indios yanomamí del Amazonas venezolano, ha establecido cronométricamente que el tiempo medio de trabajo consagrado cada día por los adultos, *considerando todas las actividades*, apenas supera las tres horas”³. Ian Morris corrobora esta idea, y entiende que si la densidad de población es baja y la movilidad alta, en función de los recursos disponibles, a menudo no es necesario trabajar mucho para generar las mil quinientas a dos mil kilocalorías de energía diaria que

1. MORRIS, Ian. *Cazadores, campesinos y carbón. Una historia de los valores de las sociedades humanas*. Barcelona: Ático de los libros, 2016, p. 51.

2. HARARI, Yuval Noah. *Sapiens. De animales a dioses*. Barcelona: Debate, 2015, pp. 66, 67.

3. CLASTRES, Pierre. *La sociedad contra el Estado*, Caracas: Monte Avila, 1978, p. 170.

requieren los adultos activos⁴.

Como argumenta Yuval N. Harari, las pruebas procedentes de esqueletos fosilizados revelan que los cazadores-recolectores tenían muy buena salud, comían con regularidad y contaban con una dieta variada (bayas, setas, frutos, caracoles, tortuga, raíces, ranas, conejos, etc). En cambio, las sociedades de agricultores surgidas de la revolución agrícola, a pesar del incremento de la producción, no se alimentaban mejor y sus cuerpos se desgataban más por el esfuerzo del trabajo. De hecho, los esqueletos de los primeros agricultores muestran una peor nutrición, lesiones óseas y más enfermedades que los de los cazadores-recolectores⁵. Las sociedades agrícolas neolíticas tenían una dieta más limitada y desequilibrada al provenir, en la mayoría de los casos, de una sola variedad de planta de cultivo. Además, morían por hambrunas derivadas de malas cosechas, sequías, incendios, etc. En cambio, las comunidades nómadas sobrevivían mejor, padecían menos hambre o desnutrición porque, en caso de escasez, cambiaban de territorio en busca de otro tipo de alimentos o especies de caza. También tenían menos enfermedades infecciosas que las sociedades agrícolas, que se contagiaban de las enfermedades originadas en animales estabulados y por la falta de higiene provocada por el hacinamiento de los poblados.

Estos datos que reflejan una buena calidad de vida no quieren decir que las sociedades cazadoras-recolectoras fueran ideales. En ellas se daban casos de violencia, se raptaban mujeres de otras tribus, o existían disputas y luchas entre clanes por controlar los territorios de caza. A pesar de ello, no hay constancia de que antes de la revolución agrícola existieran guerras entendidas como una confrontación prolongada en el tiempo y organizada a gran escala⁶. Podríamos decir que más que guerras, se guerreaba. Para Lévi-Strauss, las guerras solo se producen si el resultado de las transacciones entre tribus es desafortunado. Considera que los intercambios son guerras resueltas de forma pacífica. En las culturas primitivas la guerra se evita porque existe una vinculación entre las poblaciones hostiles y el abasteci-

4. MORRIS, Ian. *Cazadores, campesinos y carbón. Op. cit.*, p. 59.

5. HARARI, Yuval Noah. *Op. cit.*, pp. 67, 68.

6. FAULKNER, Neil. *De los neardentales a los liberales. Una historia marxista del mundo*. Barcelona: Pasado y presente, 2014, p. 28.

miento de prestaciones recíprocas⁷.

Entre algunos antropólogos existe la opinión generalizada de que las sociedades primitivas no habían alcanzado el grado de desarrollo económico, ni político que haría posible la formación de un aparato de Estado por la falta de evolución. Contrariamente, Pierre Clastres encontró la razón por la que las sociedades primitivas tenían la preocupación potencial de prevenir ese aparato que “supuestamente” no entendían. Según su parecer, crearon un conjuro anti-Estado mediante mecanismos sociales. En las sociedades cazadoras-recolectoras, el jefe es instituido por su prestigio, y de la misma manera que ha sido nombrado puede ser repudiado o abandonado por los suyos. De ahí que Clastres considere que, a diferencia de Lévi-Strauss, la guerra es el mecanismo más seguro para impedir la formación del Estado: “la guerra mantiene la dispersión y la segmentaridad de los grupos, y el guerrero está atrapado en un proceso de acumulación de sus hazañas, que le conduce a una soledad y a una muerte prestigiosas, pero sin poder”⁸. Además, el Estado no se define por la existencia de jefes, sino por la perpetuación o la conservación de los órganos de poder; para tener un Estado hace falta poder conservarlo mediante instituciones. En opinión de Clastres, las instituciones serían las responsables de acabar suplantando la figura del jefe de la tribu en hombre de Estado (o rey).

Para entender la razón por la que algunas sociedades tribales de cazadores y recolectores, como las que aún existen, rechazaron convertirse en un sistema de producción organizado, Clastres se propuso dismantelar la falsa idea marxista de que todas las sociedades primitivas, necesariamente, han de evolucionar desde un sistema tribal hacia un sistema jerárquico y, finalmente, estatal. Lo que ocurría en las sociedades primitivas no era una lucha de clases, sino una lucha contra el Estado. A diferencia de los antropólogos marxistas, no cree que el Estado sea una consecuencia del desarrollo económico y, desde este planteamiento, fue muy crítico con Maurice Godelier, que

7. LÉVI-STRAUSS, Claude. *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona: Paidós, 1969, p.107; en: HAN, Byung-Chul en *Tipología de la violencia*, Barcelona: Herder, 2016, p. 34

8. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 2004 (1988), p. 364; y en CLASTRES, Pierre. *op. cit.*, pp. 183, 184

veía a las sociedades primitivas desde un prisma de lucha de clases, como sociedades precapitalistas, incompletas y poco evolucionadas. Para criticar el dogma en que se había convertido el marxismo como ideología preocupada por conquistar el poder, Clastres parafraseó a Marx: “La historia de los pueblos que tienen una Historia es la historia de la lucha de clases. La historia de los pueblos sin Historia es, diremos con la misma verdad, la historia de su lucha contra el Estado”⁹. No se puede pensar el poder sin Estado ni el Estado sin poder. Allí donde hay poder, hay Estado y una sociedad dividida. Clastres se amparó en etnólogos como Sahlins o Lizot para demostrar que en las sociedades primitivas no hay producción: “funcionan precisamente como máquinas antiproducción”. De ahí que la economía proviene de lo político, y no al revés (como creen los marxistas): “las relaciones de producción provienen de las relaciones de poder, el Estado origina las clases”¹⁰.

Como muestra del mecanismo social creado para evitar el origen de la dominación y la desigualdad, Clastres identificó una regla simple que explicaba cómo mantener a salvo las jerarquías: “Existe para el cazador aché un tabú alimenticio que le prohíbe formalmente consumir la carne de sus propias capturas: *bai jyvombré ja uemeré*: “los animales que uno ha matado, no debe comerlos uno mismo”. De manera que cuando un hombre llega al campamento, comparte el producto de su caza entre su familia (mujer e hijos) y los otros miembros de la banda”¹¹.

Frederic Jameson, parafraseando a Clastres, remarca esta dependencia recíproca (los cazadores más exitosos o físicamente más poderosos no pueden comer su propia presa, tienen que esperar a la que traigan los otros), donde la caza cumple automáticamente el propósito de la redistribución colectiva y el sostén comunal¹², de manera que el poder del Estado solo puede surgir como resultado del excedente, que posibilita el apoyo y la perpetuación de los miembros no produc-

9. ROCA MARTÍNEZ, Beltrán. “Introducción a la vida y obra de Pierre Clastres”; en: CLASTRES, Pierre. *La sociedad contra el Estado*, Barcelona: Virus, 2010, pp. 10, 11.

10. *Ibid.*,

11. CLASTRES, Pierre. *op. cit.*, pp. 102, 103.

12. JAMESON, Frederic. *Valencias de la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2013, p. 685

tivos (ejército, ideólogos, sacerdotes...)¹³.

En este apartado nos ha interesado resaltar la vida relativamente plena de una sociedad cazadora-recolectora no sometida al control del Estado, ni a otras obligaciones más allá de las buscar su propia supervivencia.

13. *Ibid.*, p. 685.

Propiedad

El paso del Paleolítico Superior al Neolítico se dio en un amplio periodo de tiempo que se puede situar entre 10.000 años a. C. y 5.000 años a. C.¹⁴ Este paso no se dio en todos los lugares por igual, ni tampoco a la vez. La vida de los agricultores-ganaderos del neolítico, asentados en gran parte de Europa, coexistía con la caza, la recolección, el pastoreo y el cultivo. Si antes de la transición a la agricultura la Tierra era el hogar de unos cinco u ocho millones de cazadores-recolectores nómadas, en el siglo I a. C. ya sólo quedaban uno o dos millones (principalmente en Australia, América y África) frente a los doscientos cincuenta millones de agricultores en todo el mundo¹⁵. Solo se salvaron aquellos cazadores-recolectores que vivían en territorios difíciles de cultivar o con un clima poco apropiado¹⁶.

Harari tilda ese paso de error fatal, de “trampa del lujo”, porque “la búsqueda de la humanidad de una vida más fácil (y segura) liberó inmensas fuerzas de cambio que transformaron el mundo de maneras que nadie imaginaba ni deseaba”¹⁷.

El relato bíblico de la expulsión de Adán y Eva no deja de ser una suerte de “remake” del fin de aquella cultura cazadora-recolectora. La condena proferida por el dios judeo-cristiano: “Con el sudor de tu rostro comerás el pan”¹⁸, coincide literalmente –aunque no cronológicamente– con el paso de la caza a la agricultura.

La expulsión del Paraíso desvela por primera vez a la naturaleza como entidad en sí misma, hasta entonces no existía como tal. Como dice Bernard Carbonneau: “Nadie la nombraba, porque el hombre no se había distinguido aún de ella y no podía concebirla”¹⁹. De ahí que

14. HARARI, Yuval Noah. *Op. cit.*, p. 95.

15. *Ibid.*, p.117.

16. *Ibid.*, p. 59.

17. *Ibid.*, pp. 106, 107.

18. NÁCAR, Eloíno; COLUNGA, Alberto. *Sagrada Biblia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967, p. 32.

19. CHARBONNEAU, Bernard. *El jardín de babilonia*. Madrid: El Salmón, 2016, p. 13.

se entendiera la expulsión como el paso inexorable de la naturaleza a la cultura, es decir, de la inocencia al conocimiento. Para Kant, pasamos de ser regidos por el instinto, “esa voz de Dios que todos los animales obedecen”, a estar bajo “la dirección de la razón” (*Leitung de Vernunft*)²⁰.

El Edén era un jardín “con toda clase de árboles hermosos a la vista y sabrosos al paladar”, no era una selva virgen sino un huerto pensado para “vestir y mantener” al hombre²¹. Pasar de un jardín confortable y seguro a un lugar desconocido, imprevisible e inseguro, generó un gran disloque y los primeros miedos y angustias. Según Heidegger, el miedo se refiere a un hecho concreto, en cambio la angustia no tiene un desencadenante claro. En el pensador alemán, lo que provoca la angustia es la simple y pura exposición al mundo, la incertidumbre e indecisión que caracterizan nuestra relación con él. Mientras el miedo es “circunscrito y nombrable”, la angustia es “omniabarcativa”, no está conectada a ninguna ocasión particular, y puede sobrevenir en cualquier momento. Si el miedo se sitúa en el interior de la comunidad, en sus formas de vida, la angustia aparece en aquellos que se alejan de la comunidad y de los hábitos. Fuera de la comunidad, el peligro es impredecible y angustioso²².

Adaptando el razonamiento de Heidegger a nuestro interés argumental, podríamos decir que la contraparte del estar fuera angustiado, es la seguridad de estar “dentro” del Paraíso.

Alrededor del año 7.000 años, los agricultores del neolítico ya se habían asentado en gran parte de Europa, arrinconando a los últimos cazadores-recolectores. A medida que la producción de trigo aumentaba se tenían más hijos, y las aldeas pasaron de dos o tres docenas de casas a convertirse en pequeñas ciudades²³. Se perfeccionaron

20. PÁRAMO ORTEGA, Raúl. *El psicoanálisis y lo social: Ensayos transversales*. Valencia: Universitat de València, 2006, p. 169.

21. RYKWERT, Joseph. *La casa de Adán en el paraíso*. Barcelona: Gustavo Gili, 1999, p. 11.

22. HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*, Madrid: FCE, 1993; en: VIRNO, Paolo. *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Madrid: Traficantes de sueños, 2003, pp.30-33.

23. Según Charles Keith Maisels, en aquella época comienzan a desarrollarse aldeas extensas y grandes asentamientos; ver: SOJA, Edward W. *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las religiones*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008, p. 64.

las técnicas de cultivo (abono y barbecho), apareció la metalurgia, se mecanizó la agricultura, se cambió la azada por el arado, se criaron animales de tiro, se labraron mayores superficies de campo y se canalizó el agua.

De una sociedad dispersa en pequeñas unidades relativamente igualitarias y “democráticas”, se pasó a un modelo centralizado y autoritario. De un plano horizontal se pasó a otro vertical y totalitario. Según Lewis Mumford, “la nueva comunidad formaba una estructura jerárquica, una pirámide social, que incluía, desde la base hasta la cúspide, muchas familias, muchas aldeas, muchas ocupaciones, muchos entornos regionales y, por supuesto, muchos dioses. Tal estructura política fue la invención básica de la nueva era: sin ella, jamás se habrían podido construir sus monumentos ni sus ciudades”²⁴. Si hay propiedad privada se tiene que defender y, por lo tanto, se necesitan guerreros y alguien a su mando. Aparecieron los primeros sacerdotes, jefes y funcionarios civiles que impusieron su autoridad sobre el resto.

Si las sociedades primitivas tenían mecanismos para evitar la consolidación del Estado y rechazaban convertirse en un sistema de producción organizado, Michael Mann cree que, cuando el poder penetra en una sociedad, ya no hay marcha atrás, se expande, y la idea de reversión (“devolución”) se hace imposible:

“La civilización fue un fenómeno anormal. Implicó la aparición del Estado y de la estratificación social, dos cosas que los seres humanos pasaron la mayor parte de su existencia evitando. Por lo tanto, las condiciones bajo las que, en muy pocas ocasiones, la civilización se desarrolló, son aquellas que hicieron que esta evasión ya no fuera posible. El significado último de la agricultura aluvial, presente en todas las civilizaciones “prístinas”, fue la restricción territorial que ofreció junto con el amplio excedente económico. Cuando se transformó en agricultura por irrigación, como casualmente lo hizo, también incrementó la coacción social. La población fue enjaulada en relaciones de autoridad particulares.

Pero es no fue todo. La agricultura aluvial y por irrigación también enjauló a las poblaciones circundantes, algo insepara-

24. MUMFORD, Lewis. *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*. Logroño: Pepitas de calabaza, 2010, pp. 272, 273.

ble de la oportunidad económica. Las relaciones de intercambio también enjaularon (aunque usualmente en menor medida) a los trashumantes, a los agricultores de agua de lluvia, a los pescadores, los mineros y los que vivían de los bosques de toda la región...De pronto se volvía relativamente difícil para la población enjaulada allí darles la espalda a la autoridad emergente y a la desigualdad, como habían hecho en incontables ocasiones en la prehistoria”²⁵.

En los primeros registros arqueológicos examinados en Sumer y Egipto, se observaron campos de cereales bien delimitados y graneros oficiales donde almacenar los excedentes. Con ellos nacieron las armas y el monopolio del control. Como dice Sloterdijk, en la medida en que la vida humana se hace “autóctona” cae bajo el terror de una nueva lógica, y prevalece la obsesión por el concepto de genealogía, de parentesco y de propiedad²⁶. De una economía de supervivencia con pocos terrenos de cultivo, se pasó a una nueva jerarquía que colonizó grandes territorios para apoderarse de materias primas y de hombres. Iniciándose la caza de seres indefensos con el propósito de esclavizarlos, o de asesinarlos.

En algunas excavaciones recientes se ha podido apreciar el cambio de paradigma que supuso pasar de una sociedad donde la violencia, como decía Lévi-Strauss, cumplía una función de fuerzas y equilibrios entre tribus vecinas, a otra donde su uso se convirtió en una práctica discriminatoria y arbitraria:

“Científicos han encontrado evidencias de una masacre prehistórica en Europa dentro una fosa común de 7.000 años con restos de algunos de los primeros agricultores del continente con terribles heridas.

Los arqueólogos que cuidadosamente examinaron los huesos de unos 26 hombres, mujeres y niños enterrados en la tumba de la Edad de Piedra en Schoeneck-Kilianstaedten, cerca de Frankfurt (Alemania), dicen que encontraron signos contundentes de fuerza en la cabeza, heridas de flecha y esfuerzos deliberados para aplastar al menos la mitad de espinillas, ya

25. MANN, Michael. Las fuentes del poder social. Madrid: Alianza, 1991; en: JAMESON, Frederic. *Op. cit.*, pp. 685, 686.

26. SLOTERDIJK, Peter. *Extrañamiento del mundo*. Valencia: Pre-textos, 1998, p. 14.

sea para que las víctimas no huyeran o como un mensaje desalentador a los sobrevivientes.

«Fue tortura o mutilación. No podemos decir a ciencia cierta si las víctimas estaban aún con vida», dijo Christian Meyer, uno de los autores del estudio publicado en *Proceedings* y antropólogo de la Universidad de Mainz. Meyer dijo que los hallazgos de Schoeneck-Kilianstaedten refuerzan las teorías formuladas tras el descubrimiento anterior de otras dos fosas en Alemania y Austria. (...) «Se trata de la búsqueda de patrones. Una fosa común es espectacular, pero era sólo una única tumba. Pero cuando varios de estos sitios se encuentran en el mismo período, entonces surge un patrón»²⁷.

27. LA VANGUARDIA. *Masacre prehistórica en Europa*. 18/08/2015. (Consultado: 15 de marzo 2017). Disponible en internet: <http://www.lavanguardia.com/vida/20150818/54435879657/masacre-prehistorica-europa.html#ixzz4D41vil2q>

Megamáquina

Lewis Mumford denomina Megamáquina o Gran Máquina a la concentración de fuerzas mecánicas –componentes políticos, económicos, y burocráticos– al servicio del poder y de la explotación del ser humano²⁸.

En esta tesis utilizaremos el concepto de Megamáquina como máquina coercitiva al servicio del poder soberano, burocrático y militar, que se nutre por un lado de trabajadores especializados, supervisores y capataces; y por otro, mano de obra rudimentaria o braceros. Pero también la nombraremos genéricamente para englobar al capitalismo, y su lógica expresada en el imperativo de acumulación insaciable de riqueza (y poder); o a cualquier otro tipo de totalitarismo, ya sea de origen fascista o marxista. Desde nuestro punto de vista, con la aparición del capitalismo, la *megamáquina* adoptará nuevas identidades (más difusas y discretas) con el fin de evitar una identificación clara. También diferenciamos la *megamáquina* de la máquina, aunque en ocasiones sus significados se puedan rozar.

La Megamáquina fue una innovación impuesta por reyes que se extendió rápidamente. Mumford determina la organización de la “megamáquina” al comienzo de la utilización del cobre para la fabricación de armas y herramientas. “Dondequiera que se armó y se puso en funcionamiento, la megamáquina multiplicó la producción de energía y realizó trabajos en una escala hasta entonces inconcebible”²⁹. En la concentración de fuerzas que dieron las civilizaciones tecnológicas que aparecieron durante el cuarto milenio a. C., sitúa Mumford el apogeo de la Megamáquina³⁰. Siendo la pirámide el modelo arquetípico por su elemental forma geométrica, por la extraordinaria precisión de sus medidas, por la organización de todo el contingente laboral y la

28. MUMFORD, Lewis. *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana. Op. cit.*, p. 312.

29. *Ibid.*, pp. 312-314,

30. *Ibid.*, p. 116 y 316.

enorme masa de construcción implicada³¹. Las pirámides son entidades técnicamente muy complejas que operan bajo el control de la autoridad real, religiosa, política y militar. Sus componentes se crean para trabajar como una “gran máquina laboral”, que combina partes resistentes y especializadas, y energía humana: huesos, músculos y nervios. El engranaje humano realiza sus tareas reducido a mero elemento mecánico y rígidamente estandarizado. El látigo del capataz aseguraba que todos esos componentes actuaran al unísono³². Un gran cuerpo se dividía en otros cuerpos, que a su vez se subdividían en otros más: “Cada detalle se asignaba a un individuo distinto: uno reconocía la roca, otro la picaba y otro cargaba los productos. En las expediciones mineras estudiadas se han hallado más de cincuenta calificaciones y grados diferentes de oficiales y peones”³³. Mumford ubica con las pirámides la primera “línea de montaje” eficiente.

Sumando esta cuestión maquínica, ampliaremos el auge de la *megamáquina* hasta los 5.000 años a. C. que es cuando se consolidaron los grandes asentamientos urbanos y sus tecnologías asociadas –como la irrigación agrícola o el invento de la rueda–, y adquirieron forma las religiones, los mercados y los Estados³⁴.

Deleuze y Guattari, en su teoría sobre El Urstaat y la invención del Estado como máquina despótica, están muy influidos por la megamáquina de Mumford, algo que se puede apreciar en el *Anti Edipo*³⁵ y en *Mil Mesetas*³⁶. Denominan Urstaat al Estado despótico que entra en una nueva esfera que se organiza, junto al aparato de Estado, alrededor de la propiedad privada, la riqueza, las mercancías y las clases. La propiedad privada implica una relación entre fuerzas antagónicas, el acreedor y el deudor, de manera que el Urstaat se encarna en el déspota, en la divinidad que conecta a Dios con el pueblo y que se apropia del excedente del trabajo mediante el tributo, como deuda infinita. Deleuze y Guattari lo describen como “la megamáquina de

31. *Ibid.*, p. 321,

32. *Ibid.*, pp. 315, 316,

33. *Ibid.*, p. 319.

34. SOJA, Edward W. *Op cit* p. 92.

35. DELEUZE, Gilles; GUATTARI. *El Anti Edipo. Capitalesimo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós, 2004 (1985), p. 147.

36. DELEUZE, Gilles; GUATTARI. *Mil mesetas. Op. cit.*, p. 462

Estado, pirámide funcional que tiene al déspota en la cima, motor inmóvil, el aparato burocrático como superficie lateral y órgano de transmisión, y los aldeanos en la base como piezas trabajadoras. Los stocks forman el objeto de una acumulación, los bloques de deuda se convierten en una relación infinita bajo la forma de tributo. Toda la plusvalía de código es objeto de apropiación. Esta conversión atraviesa todas las síntesis, las de producción con la máquina hidráulica, la máquina minera, la inscripción con la máquina contable, la máquina de escritura, la máquina monumental, el consumo, por último, con el mantenimiento del soberano, de su corte y de la casta burocrática”³⁷.

Con esta nueva cultura administrativa-jerárquica, sea como *mega-máquina* o como Urstaad, se impondrá una incondicional obediencia hacia la autoridad del rey, avalada por el sobrenatural apoyo de uno o varios dioses y protegido, a su vez, por un ejército de guerreros armados. De esta manera, la monarquía y sus designios serán acatados por orden divina. Este recién instaurado rey-dios tejerá una eficaz red tributaria gestionada por el uso de la fuerza. Para obtener un estricto control sobre los impuestos y los productos que se reciban o se entreguen, se inventará la escritura³⁸. Este invento, atribuido a los sumerios³⁹, permite anotar registros detallados de los pagos y las transacciones comerciales, pero también de las deudas y las multas⁴⁰. Con la escritura nacerá la burocracia y el archivo .

Desde el nacimiento de las primeras ciudades-estado, con reyes, sacerdotes, funcionarios y militares (5.000 a. C.), la constitución del primer imperio acadio de Sargón el Grande (2.250 a. C.) –con un millón de súbditos y un ejército de 5.400 soldados–, la acuñación del dinero universal (2.500 a. C.), el imperio asirio, babilonio y persa (entre 1.000 a. C. y 500 a. C.), la dinastía Qin (221 a. C.)⁴¹, el Imperio macedónico, el Imperio romano, los árabes, persas y bizantinos, el feudalismo, hasta el nacimiento del capitalismo: mercantil (1450-1800), industrial (1800-1875), imperial (1877-1935), gestionado por el estado (1935-1975) y neoliberal (Internalización, Mercantilización,

37. DELEUZE, Gilles; GUATTARI. *El Anti Edipo*. Op. cit., p. 201.

38. *Ibid.*, pp 276-279.

39. FAULKNER, Neil. Op. cit., p. 37.

40. HARARI, Yuval Noah. Op. cit., p. 141

41. *Ibid.*, p. 123

Financiarización y Precariedad)⁴²; la *megamáquina* ha adoptado mil caras, unas más evidentes que otras, pero siempre amparada bajo la estructura de la civilización, un término “evolutivo” que amaga su carácter ideológico. Mumford entrecomillaba, en algunas ocasiones, la palabra *civilización*, por que consideraba que sus rasgos generales permanecían inmutables a lo largo de la historia:

“la centralización del poder político, la separación de clases, la misma división del trabajo para toda la vida de cada individuo, la mecanización de la producción, la magnificación del poderío militar, la explotación económica de los débiles y la introducción universal de la esclavitud y de los trabajos forzados tanto para promover la industria como para cumplir fines militares. Tales instituciones habrían quedado completamente desacreditadas, así como el primordial mito de la divinidad de la monarquía y el subsiguiente mito del maquinismo, si todo ello no se hubiese visto acompañado y servido por un grupo de hechos colectivos que ganaron merecida admiración: la invención y mantenimiento de registros escritos, el gran desarrollo de las artes visuales y musicales”⁴³.

Siendo cierto que muchos de los descubrimientos, invenciones y creaciones han beneficiado a la humanidad, no podemos obviar que los réditos que se derivaron de estos hechos colectivos fueron a parar a manos de las minorías dominantes. Para cerrar este círculo, solo tenemos que recordar la famosa frase del aristócrata Tancredi en el *Gatopardo*: “Si queremos que todo siga como está, es necesario que todo cambie”⁴⁴.

42. FAULKNER, Neil. *Op. cit.*, pp. 479-483.

43. MUMFORD, Lewis. *Op. cit.*, p. 308.

44. LAMPEDUSA, Giuseppe Tomasi di. *El gatopardo*. Barcelona: Argos Vergara, 1980, p. 20.

Obediencia

La sociedad primitiva solo reconocía el incesto y el asesinato como delitos graves. Con la aparición del Estado, los castigos se hicieron cada vez más terribles. Según Leonard Woolley, una de las leyes de los hititas dispone que “si un siervo ofende a su amo, o le matarán o le cortarán las orejas, o la nariz, o le sacarán los ojos”⁴⁵. Para Mumford, en comparación con las costumbres tan “humanas” de los pueblos primitivos, el culto al poder introdujo un grado de ferocidad y embrutecimiento como no se había conocido antes. Entre las pequeñas comunidades arcaicas anteriores a la Edad de Hierro, solo se infligían mutilaciones corporales a sí mismos por razones mágicas⁴⁶. Para Mumford no hay comparación posible entre el grado de crueldad que pudiera haber entre los pueblos primitivos y el de la *megamáquina*. Citando a Samuel Noah Kramer, nos dice que los funcionarios dotados de látigo para imponer el orden eran un rasgo habitual en las escuelas sumerias. De hecho, en Egipto, el verbo “enseñar” es el mismo que el verbo “castigar”⁴⁷. Si se desobedecían las órdenes del soberano se podía esperar el más horrendo de los castigos. La coacción de la muerte era la fórmula empleada por los reyes para imponer su autoridad, asegurarse la obediencia y recaudar botines, tributos o impuestos. Cada reinado era un reinado del terror y, al extenderse las monarquías, ese terror subyacente formó parte integral de la nueva tecnología y de la nueva “economía de abundancia”⁴⁸.

Hemos visto cómo la jerarquía se impone a aquello que pretende ser igual o equitativo, cómo el poder se separa de la sociedad y se configura como Estado, y cómo la producción se acumula sistemáticamente para el buen funcionamiento y la manutención del Templo y del Palacio. Según Deleuze y Guattari, “la circulación del dinero, es el

45. Ver cita de Woolley en: MUMFORD, Lewis. *Op. cit.* p. 306.

46. *Ibid.*

47. *Ibid.*

48. *Ibid.*

*medio de volver la deuda infinita*⁴⁹. Por ello, la territorialidad de Estado inaugura la máquina despótica, instaurándose el crédito infinito que reemplaza a los bloques de deudas móviles y finitos. “Siempre hay un monoteísmo en el horizonte del despotismo: la deuda se convierte en deuda de existencia, deuda de la existencia de los sujetos mismos”⁵⁰. La deuda, por tanto, ya no es finita y cancelable, sino eterna e impagable. La *megamáquina* utilizará todos los recursos a su disposición para hipotecar a sus súbditos.

La amenaza del soberano al súbdito, que funcionará como medida preventiva, se reproducirá, como una cadena de mando, entre el súbdito y el esclavo, en una relación de poder que perpetúa la dinámica híper-violenta de la *megamáquina*. Esta relación entre contrarios será teorizada por Hegel en *La dialéctica del amo y del esclavo*, y Alexandre Kojève la analizará como paradigma del reconocimiento mutuo: “El Esclavo se subordina al Amo. Él estima, reconoce pues el valor y la realidad de la autonomía, de la libertad humana. Mas él no la halla realizada en él mismo. La encuentra en el Otro. Esa es su ventaja. El Amo, por no poder reconocer al Otro que lo reconoce, se encuentra en un callejón sin salida. El Esclavo, por el contrario, reconoce desde el principio al Otro (el Amo)”⁵¹. Hegel establece la existencia de un juego de reconocimientos recíprocos entre el sujeto (amo) y el objeto (esclavo), de manera que este reconocimiento hacia el amo nace de la renuncia del esclavo a su deseo de acabar con su supremacía o afán de dominación. A la vez, es interesante percibir como el amo no existe si su antagonista –el esclavo– no le reconoce como tal.

En esta “lucha por el reconocimiento” hay un claro vencedor, “el amo”. En cambio el “siervo”, en su vileza, ha preferido la supervivencia a la libertad. Como dice Remo Bodei, la libertad es una conquista arriesgada, y la merece solamente el que prefiere la muerte antes que plegarse al deseo de otro. Esta es la decisiva prueba de fuego, concluye, que selecciona a los hombres y los divide entre los que son capa-

49. DELEUZE, Gilles; GUATTARI. *El Anti Edipo*. Op. cit., p. 204.

50. *Ibid.*

51. KOJÈVE, Alexandre. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade, 1982, p. 10.

ces de dominar y los que sólo saben obedecer⁵².

Etienne de La Boétie se preguntó anteriormente sobre los mismos mecanismos de sumisión. En su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria o en Contra uno* (1577)⁵³, analiza el por qué de la escasa o nula resistencia a las condiciones de servidumbre frente a la tiranía. Como respuesta, imagina una maquinaria que tiene la forma simbólica de una pirámide (la *megamáquina* de nuevo) cuya estructura sostiene la opresión, la producción y la corrupción de la servidumbre. En su análisis detecta que el poder de los tiranos se edifica y conserva sobre la complicidad y sobre unas creencias compartidas por los súbditos: “Se dice que ciertos hombres han estado siempre sometidos y que sus padres ya vivieron así. Pues bien, éstos piensan que les corresponde soportar el mal, se dejan embaucar y, con el tiempo, crean ellos mismos las bases de quienes los tiranizan. Pero el tiempo jamás otorga el derecho de hacer el mal, aumenta por el contrario la ofensa”⁵⁴.

La Boétie quiere revertir el sometimiento a la *megamáquina*, pero para ello no busca héroes sino seres desobedientes: “Es cierto, por lo tanto, que, con la libertad, se pierde a la vez el valor. Las gentes sometidas no sienten ni alegría ni arrojo en el combate (...). No sienten en su corazón el ardor de la libertad, que les hace despreciar el peligro y alimentar el deseo de alcanzar, aun a costa de su muerte, rodeado de sus compañeros de lucha, el honor y la gloria”⁵⁵. Los oprimidos, para La Boétie, solo pueden alcanzar la libertad mediante el valor, la “amistad”⁵⁶, y el deseo. Sin deseo no hay libertad. La Botié no quiere enfrentarse al tirano ni combatiéndolo ni destruyéndolo, al contrario, lo desprecia por su debilidad y cobardía. Desde su punto de vista, el tirano se auto-destruiría si sus súbditos dejaran de servirlo. “Es cierto que al principio se sirve porque se está obligado por la fuerza. Pero los que vienen después se acostumbran y hacen gustosamente lo que

52. BODEI, Remo. *Paisajes sublimes. El hombre ante la naturaleza salvaje*. Madrid: Siruela, 2011, pp. 129, 130.

53. La primera edición parcial del *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* se publicó en 1577 pero fue mal editada y manipulada; ver: BOÉTIE, Etienne de la. *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2006, p. 39.

54. *Ibid*, p. 59.

55. *Ibid*. p. 61.

56. “La amistad es algo sagrado, no se da sino entre gentes de bien que se estiman mutuamente”, *Ibid*., p. 72.

sus antecesores habían hecho por obligación. Así, los hombres que nacen bajo el yugo, educados y criados en la servidumbre, en mirar más allá, se contentan con vivir como nacieron”⁵⁷.

La Boétie es muy consciente de que el tirano funda todo su poder en el miedo de los otros. El tirano es un parásito que solo vela por su propio interés y, a cambio de cuidados, sus súbditos se muestran “agradecidos y sumisos”. La Boétie considera que para derrocar al tirano hay que dejar de sostenerlo. “¿Qué daño podría haceros si vosotros mismos no encubrierais al ladrón que os roba, cómplices del asesino que os extermina y traidores de vuestra condición?”⁵⁸.

El texto de La Boétie evidencia que solo es posible enfrentarse a la tiranía desde la organización colectiva. Pero el poder *megamaquínico* evita a toda costa cualquier posible organización. Para La Boétie el poder se impone únicamente por consentimiento de quienes lo padecen. Hay una tolerancia a la servitud callando y obedeciendo para mantener el estatus o posición, por más bajo que sea. Según dice, en realidad sólo cuatro o cinco hombres sostienen al tirano, ya que a su vez estos tienen a otros bajo su poder, y estos favorecen otros más. De ahí surge un engranaje *ad infinitum* de complicidades e intereses que va retroalimentándose: “El que quiera entretenerse devanando esta red, verá que no son seis mil, sino cien mil, millones los que tienen sujeto al tirano y los que conforman entre ellos una cadena ininterrumpida que se remonta hasta él”⁵⁹. Aún así, y entendiendo el argumento de La Boétie, creemos que ese “decidirse a no servir”, que está en la base de su argumento, cuesta de sostener cuando el castigo excede lo soportable.

Como se demuestra en la crueldad sin límites ejercida por el rey Leopoldo II, cuando en 1876, ocupó en el Congo un territorio que tenía setenta y cinco veces el tamaño de Bélgica, para explotar caucho. Sus métodos de coacción eran tan sanguinarios que a los campesinos recolectores que no cumplían con el cupo previsto les cortaba las manos por “holgazanería”. Entre 1885 y 1908 los beneficios del caucho costaron la muerte de seis millones de congoleños⁶⁰.

57. *Ibid.*, p.55.

58. *Ibid.*, p. 50.

59. *Ibid.*, p. 68.

60. HARARI, Yuval Noah. *Op. cit.*, p. 365.

La extracción del azúcar, cacao, café, tabaco, algodón y caucho a través del trabajo esclavo fue la base sobre la que se edificó la pirámide megamaquínica capitalista. El 70 por ciento de los esclavos que América importó desde África fueron a parar a las plantaciones de azúcar. En nombre del evangelio “civilizador” se esclavizaron más de diez millones de seres humanos entre los siglos XVI y XIX.

Esta dialéctica entre el amo y el esclavo no hubiera podido sostenerse si no se hubiera incorporado una tercera figura: la del consumidor-cómplice. El ciudadano medio europeo pasó de consumir prácticamente cero azúcar a principios del siglo XVII, a unos ocho kilogramos anuales a principios del XIX⁶¹. Hobsbawm aún aumenta más esta cifra: el inglés medio consumía entre 1815 y 1844 menos de nueve kilogramos de azúcar al año, pero en los diez años que siguieron a 1844 su consumo se elevó a quince kilogramos anuales; en los treinta años siguientes a 1844 a veinticuatro kilogramos y hacia 1890 consumía entre treinta y seis y cuarenta kilogramos.⁶²

61. *Ibid.*, p. 363.

62. HOBBSBAWM, Eric J. *Industria e Imperio: Una historia económica de Gran Bretaña desde 1750*. Ariel: Barcelona, 1977, p. 71.

Homo laborans

La servidumbre de la gleba había desaparecido en Inglaterra en la segunda mitad del siglo XIV. Marx explica en el *Capital* que “la inmensa mayoría de la población se componía entonces –y aún más en el siglo XV– de campesinos libres que cultivaban su propia tierra”⁶³, aunque también existiesen asalariados que trabajaban en las fincas de los grandes terratenientes.

Desde la transición del nomadismo a la agricultura el hombre se sentía enraizado totalmente a la tierra. Su reloj era circadiano y el ritmo lo marcaba el ciclo de las estaciones. El conocimiento del peso y las medidas de las cosas (pie, pulgada, palmo, brazada, manojo) estaba muy corporeizado⁶⁴. Los campesinos, en el desempeño de su trabajo (abonar, sembrar, cosechar, y recolectar), sabían lo que producían y valoraban tanto su autonomía como su autarquía.

Desde esta premisa, no se acaba de entender la razón por la que Hannah Arendt, en su distinción entre *animal laborans* y *homo faber*, discrimine al primero al considerarlo poco más que una bestia de carga, un siervo condenado a la rutina del trabajo y sometido a los ciclos de la vida biológica y, en cambio, ensalce al *homo faber* considerándolo como un ser creativo que produce y fabrica lo utilitario y durable⁶⁵. Arendt vincula al *homo faber* con la construcción de instrumentos que pueden “aligerar y mecanizar” la labor del *animal laborans*. Además, considera al *homo faber* como el señor y dueño que se “ha impuesto como tal en toda la naturaleza”, porque “es dueño de sí mismo y de sus actos”⁶⁶, y añade que “no puede decirse lo mismo del *animal laborans*, sujeto a la necesidad de su propia vida”. Esta división le parece

63. MARX, Karl. *El capital. El proceso de producción del capital*. Tomo I / Vol.3. Mexico: Siglo XXI, 2009 (1975), p. 896.

64. BADAL, Marc. *Vidas a la intemperie*. Madrid: Campo adentro, 2014, pp. 174, 175.

65. ARENDT, Hannah. *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós. Barcelona, 1993, p.157.

66. *Ibid*, p. 164.

errónea a Richard Sennet⁶⁷, que opina que el *animal laborans* tiene la capacidad de pensar y decidir. De acuerdo con Sennet, además creemos que también puede actuar. Cosa que no está tan clara respecto del *homo faber* encadenado a la máquina (y a la ciudad). En cambio el *animal laborans* además de sentir apego por su trabajo, no tiene ni patrón ni reloj. Como dice Jacques Ellul, “el suyo no era un trabajo que exigiera una ausencia de la persona”⁶⁸. Como sí ocurría con la vida alienante de un obrero industrial trabajando bajo la luz artificial en una cadena de montaje. Para Mumford, el reloj es la máquina clave de la edad industrial, y no la máquina de vapor⁶⁹.

Desde el siglo XVI hasta principios del XIX, las clases dirigentes cercaron las antiguas dehesas comunales o campos abiertos (*open fields*) y los antiguos campos cultivados para transformarlos en pastizales, en lotes de tierras privadas y valladas, y privatizaron las viejas tierras del común no explotadas (bosques, herbajes, baldíos, etc.)⁷⁰. Durante aquel largo período millones de familias campesinas fueron expulsadas de sus tierras tras privatizarlas y destinarlas a la cría de ganado lanar, arrendamientos temporales, fincas dominicales o cotos de caza. Los cercos y la cría de ovejas eran muy rentables y se podían atender con unos pocos pastores o capataces. Pero la privatización de las tierras dejó sin trabajo a campesinos, pequeños propietarios, pegujaleros y jornaleros, que pasaron a engrosar las filas de mendicantes⁷¹. Los cercamientos vinieron acompañados por la ley de pobres (*poor law*), que prohibía y penalizaba la ociosidad y mendicidad con duros castigos.

Entre 1750 y 1800 comenzó a implantarse en Gran Bretaña un nuevo sistema de producción, la producción industrial. Para captar la envergadura de la transformación social representada por el capitalismo, conviene recordar el impacto de la única revolución comparable en la historia de la humanidad: la revolución agrícola⁷². Entre 1773 y 1801 la población de la ciudad de Manchester se había triplicado,

67. SENNETT, Richard. *El Artesano*, Barcelona: Anagrama, 2009, p.18.

68. Cita de Ellul en: BADAL, Marc. *Op. cit.* p. 185.

69. MUMFORD, Lewis. *Técnica y civilización*. Madrid: Alianza Editorial, 1992 (1971).

70. HOBBSAWM, Eric J. *Op. cit.*, p. 97.

71. *Ibid.*, p. 98.

72. FAULKNER, Neil. *Op. cit.*, p. 230.

pasando de veintitres mil a setenta mil habitantes⁷³; de igual manera Londres, entre 1851 y 1881, pasó de dos millones y medio a casi cuatro millones de habitantes⁷⁴. A mediados del siglo XVIII la agricultura ya no dominaba la economía de Gran Bretaña, como sucedía en la mayor parte de los países europeos, y en 1800 es probable que no ocupara a más de un tercio de la población⁷⁵. Hacia 1840, la agricultura tan solo era interés de una minoría⁷⁶.

La principal finalidad de los cercamientos (*enclosures*) fue para engrosar la fábricas con mano de obra barata, ante la incipiente demanda de trabajo que se necesitaba en las primeras ciudades industriales. Esta esclavitud encubierta minó, física y psicológicamente, la salud de los nuevos ciudadanos.

El desarraigo, la dignidad despojada, los cuerpos usados y explotados no dejaron a Marx indiferente:

“En la historia del proceso de escisión hacen época, desde el punto de vista histórico, los momentos en que se separa súbita y violentamente a grandes masas humanas de sus medios de subsistencia y de producción y se las arroja, en calidad de proletarios totalmente libres, al mercado de trabajo. La expropiación que despoja de la tierra al trabajador, constituye el fundamento de todo el proceso”⁷⁷.

Henri Lefebvre no comprende cómo la *megamáquina*, ahora transformada en maquinaria capitalista, pudo “poner a trabajar” industrialmente a tantos campesinos europeos del siglo XVI al siglo XIX. Para él, los campesinos y sus gestos, “vinculados con las fuerzas y los ciclos de la naturaleza, no tenían nada en común con el trabajo industrial. Los campesinos ya dominaban brutalmente la naturaleza: por el fuego en los bosques, por la castración de los animales de tiro y de cría. Sin embargo, amaban esa naturaleza y se insertaban en ella. Para poner a la gente a trabajar industrialmente fue preciso una

73. *Ibid*, p. 215

74. HOBBSBAWM, Eric J. *La era del capital, 1848-1875*, Buenos Aires: Paidós, 2010, p. 220.

75. HOBBSBAWM, Eric J. *Industria e Imperio. Op. cit.*, p. 94.

76. *Ibid.*, p. 104.

77. MARX, Karl. *Op. cit.*, p. 895.

dura coacción, que además supo escoger los puntos de aplicación del terror: las opiniones heréticas o la simple incredulidad, el sexo, la brujería. Este terror cobró proporciones de represión global. Hubo que romper toda espontaneidad, golpear los puntos vulnerables, inventar nuevas disciplinas”⁷⁸.

Simone Weil en su obra *Echar raíces* (*L’enracinement*) crítica ferozmente al capitalismo y a la revolución industrial, responsables del desenraizamiento forzado que se produjo en el desplazamiento del campo a la ciudad. Para Weil, “un ser humano tiene una raíz en virtud de su participación real, activa y natural en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos del futuro”⁷⁹. El dinero es uno de los principales responsables del desarraigo, ya “que destruye las raíces por doquier, reemplazando los demás móviles por el deseo de ganancia”⁸⁰. El obrero ya no tiene referentes morales, intelectuales, ni espirituales, perdiendo el lugar en el que era reconocido y garantizado. Hay un pasaje en su obra referente al hijo de un campesino, alumno de una escuela de primaria, que resume esta mirada crítica: “Pero de hecho, ya no contempla las estrellas. El sol del que se le habla en clase no tiene para él ninguna relación con el que ve. Se le arranca del universo que le circunda de la misma forma que se arranca a los pequeños polinesios de su pasado, obligándoles a repetir. «Nuestros antepasados los galos tenían el cabello rubio»”⁸¹.

Según Weil, “el desarraigo constituye con mucho la enfermedad más peligrosa y quien lo padece puede caer en “una inercia del alma casi equivalente a la muerte”⁸². Pero en ella, uno de los argumentos para que los obreros puedan echar raíces, es transformar la realidad mediante la revolución⁸³.

En palabras de Charbonneau, a las sociedades industriales les sigue atormentando la añoranza de un universo mágico en el que

78. Henri Lefebvre, *La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones*, México, Fondo de Cultura económica, 2006 (1983), p. 47.

79. WEIL, Simone. *Echar raíces*. Madrid: Trotta, 2014 (1996), p. 49.

80. *Ibid.*, p. 50.

81. *Ibid.*, p. 51.

82. *Ibid.*

83. *Ibid.*, p. 52.

todo estaba vivo, donde todo tenía sentido y el hombre desconocía la maldición del trabajo y del tiempo. “Nuestras revoluciones y nuestros ocios no aspiran a otra cosa”⁸⁴. También dice que el sentimiento de la naturaleza aparece allí donde el vínculo con el cosmos se ha roto: “A medida que progresan el saber y el dominio de las cosas, se despierta la nostalgia del tiempo en que éstas tenían una dimensión mágica”⁸⁵.

Svetlana Boym cuenta que Marx sentía un cariño especial por el “comunismo primitivo” anterior a la explotación capitalista y por héroes del pasado como Espartaco o Robin Hood. El pasado se había reescrito “científicamente”, en él se encontraban las semillas de la Revolución, su legitimación⁸⁶. Siguiendo este hilo de reencuentro con el pasado primitivo, György Lukács acuñó el término “desamparo trascendental” como expresión de la realidad vacía en la vida moderna. En el comienzo de su obra *La teoría de la novela*, (1916) se puede apreciar esta idea: “Felices fueron las épocas en que el cielo estrellado era el mapa de todos los caminos posibles...las épocas cuyos caminos estaban iluminados por la luz de las estrellas. En esas épocas todo era nuevo y sin embargo familiar, lleno de aventura y sin embargo conocido. El mundo es inmenso y sin embargo es como un hogar, pues el fuego que arde en el alma tiene la misma naturaleza esencial de las estrellas”⁸⁷.

84. CHARBONNEAU, Bernard. *Op. cit.*, p. 24.

85. *Ibid.*, p. 28.

86. BOYM, Svetlana. *El futuro de la nostalgia*. Madrid: Antonio Machado Libros, 2015, p. 96.

87. Cita de György Lukács en: *ibid.*, p. 52.

Noche

En 1830, con la inauguración del ferrocarril Liverpool-Manchester, se aumentó la producción de acero británico entre seiscientas y setecientas mil toneladas, alcanzando los dos millones de toneladas en 1848⁸⁸. Para fundir tanta cantidad de acero eran necesarias cantidades industriales de carbón que no sólo generaban “olores fétidos”, sino también un hollín en permanente estado de suspensión que oscurecía tanto el cielo que no se podía distinguir entre el día y la noche.

“Las aguas de los ríos eran cloacas sin vida, las viviendas estaban hacinadas y eran insalubres, la tuberculosis y otras enfermedades campaban a sus anchas. La población de Mánchester pasó de 75.000 habitantes en 1801 a 600.000 en 1901, el crecimiento condujo a construcción de míseras barriadas, y viviendas de alquiler cuyo objetivo principal fue el de facilitar el precio más bajo posible dando cobijo de manera rudimentaria al máximo número de personas. Huelga decir que estas viviendas congestionadas y míseras carecían de la luz y la ventilación adecuadas, y disponían de unas menguadas condiciones sanitarias, entre las que se contaba una insuficiencia de baños y letrinas comunes, así como de vertederos de basuras. Con un desagüe primitivo y un mantenimiento inadecuado, se acumulaba el detritus y las basuras, así como inundaciones y encharcamientos, y como es natural tales condiciones provocaron una elevada incidencia de enfermedades, en primer lugar tuberculosis y después, numerosos focos de cólera. Estas epidemias surtieron el efecto de precipitar reformas sanitarias y de resucitar anteriores legislaciones sobre la construcción y mantenimiento de las conurbaciones densas”⁸⁹.

88. HOBBSBAWM, Eric J. *En torno a los orígenes de la revolución industrial*, Madrid, Siglo XXI, 1988, p. 111.

89. KENNETH, Frampton. *Historia crítica de la arquitectura moderna*. Barcelona: Gustavo Gili, Barcelona, 1996, pp. 20, 21.

Como describe Kenneth Frampton, en las ciudades industriales en constante aumento de población, se generaba unas condiciones de vida auténticamente infrahumanas. El reformador Sismondi Buret se escandalizó al ver las condiciones miserables en las que vivían los obreros, “por todos lados, suciedad, infamia, hediondez”⁹⁰. Hegel calificaba a la miseria como *pobreza resentida*, lo que introduce, según Díez Rodríguez, el importante elemento de toma de conciencia de la carencia y de sentimiento de injusticia respecto a la propia condición miserable. La clase obrera industrial no es pobre, ya no puede ser pobre –como cuando vivía en el campo–, tan solo miserable. La miseria específicamente obrera, la proletarización, es una miseria consciente y, por lo tanto, resentida⁹¹.

Jacques Ranciere, en la introducción a *La noche de los proletarios*, no quiere rememorar los dolores de “los esclavos de las manufacturas, la insalubridad de los cuchitriles, o la miseria de los cuerpos agotados por una explotación sin control”⁹², pero le es imposible no hacerlo, porque sus vidas fueron brutalmente saqueadas y trituradas a manos de sus explotadores.

“Algunas decenas, algunas centenas de proletarios que tenían 20 años alrededor de 1830 y que habían decidido, en ese tiempo, cada uno por su cuenta, no soportar más lo insoportable: no exactamente la miseria, los bajos salarios, los alojamientos nada confortables o el hambre siempre próximo, sino más fundamentalmente el dolor del tiempo robado cada día para trabajar la madera o el hierro, para coser trajes o para clavar zapatos, sin otro fin que el de conservar indefinidamente las fuerzas de la servidumbre junto a las de la dominación; el humillante absurdo de tener que mendigar, día tras día, ese trabajo donde la vida se pierde”⁹³.

El grito bíblico “¿qué comeremos? ¿qué beberemos? ¿con qué nos

90. DÍEZ RODRÍGUEZ, Fernando. *Homo Faber. Historia intelectual del trabajo, 1675-1945*. Madrid: Siglo XXI, 2014, p. 308.

91. *Ibid.*, p. 306

92. RANCIERE, Jacques. *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero*. Buenos Aires: Tinta limón, 2010, p. 19.

93. *Ibid.*, p. 19

vestiremos?”⁹⁴ se transmutó en el grito proletario de la impotencia. La vida en la ciudad era un paisaje muerto que imposibilitaba la más mínima autarquía para sobrevivir. Tras el aire viciado por el humo de las fábricas no existía ninguna posibilidad de auto-abastecimiento. La demanda de mano de obra se soportaba sobre los cimientos del engaño. La (supuesta) oferta de una vida mejor convertirá a los obreros en seres dependientes y esclavizados.

Cuando el veneno del capital inocular el cuerpo social, paraliza y aliena. Atrás quedó la vida al aire libre. Marx dirá que en el siglo XIX, “como es natural, se perdió hasta el recuerdo de la conexión que existía entre el campesino y la propiedad comunal”⁹⁵. La alienación es el alejamiento de nosotros mismos con nosotros mismos. Cuando el trabajador vende su fuerza de trabajo, se convierte en producto, y después en mercancía, queda dividido, y ya no se puede recomponer. Hay una cita de Engels acerca de la condición de la clase obrera que corrobora este bucle *ad infinitum* entre la alienación y la división del trabajo: “La tenebrosa rutina de una infinita agonía de trabajo, en que el idéntico proceso mecánico se lleva a cabo una y otra vez, es como la tarea de Sísifo: el peso del trabajo, como las rocas, caen repetidamente sobre los exhaustos obreros”⁹⁶.

94. *Ibid.*, p. 41.

95. MARX, Karl. *Op. cit.*, p. 911.

96. Ver cita de Engels en: BUCK-MORSS, Susan. *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. Madrid: Antonio Machado libros, Madrid, 1995, p. 123.

Huida

De manera irónica, Charbonneau responsabiliza al ideario de Rousseau de estar en el origen del individuo moderno. Según dice, “a él le debemos la nueva educación, el matrimonio por amor, el camping, el pan integral, el culto al yo e incluso el Estado totalitario”, y remata diciendo que “todas nuestras contradicciones se daban cita en él”⁹⁷. Pero al mismo tiempo, si le debemos algo, es la idea de volver a apreciar la naturaleza. Rousseau puso en el centro del debate filosófico de la segunda mitad del siglo XVIII la idea del noble salvaje que vive en un estado de naturaleza.

Charbonneau también dice que, aunque hemos superado la naturaleza y desarrollado sociedades industriales y urbanas, aún somos fruto de ella. Por eso aparece un *sentimiento de la naturaleza* “que refleja con exactitud la magnitud de su ruptura con el cosmos. Este sentimiento nació en las ciudades de Inglaterra en el siglo XVIII con la revolución industrial”⁹⁸.

Deleuze también se interesó por Rousseau, y durante un curso del año 1959-60 abordó algunas reflexiones sobre el estado de naturaleza rousseauiano como un estado pre-social, pre-político, pre-cívico, donde el hombre vive en plena autosuficiencia y armonía. El estado posterior al estado de naturaleza será el estado natural. “Lo que es natural (o doméstico) ya no es primitivo”, sino un desarrollo. De manera que el hombre natural es entonces el hombre en tanto que se forma y es educado. El supuesto, según explica Deleuze, es que el *Emilio* conduce desde el hombre en estado de naturaleza hasta el hombre natural⁹⁹.

Rousseau cree que la “inocencia” original de la humanidad ha sido corrompida por todo tipo de males. Thomas Hobbes, por el contrario, piensa que el estado de naturaleza es un lugar de conflicto difícil de soportar, donde es necesario rescatar al individuo de ese estado pre-social con el fin de convertirlo en un individuo liberal (civilizado). Hobbes, a diferencia de Rousseau,

97. CHARBONNEAU, Bernard. *Op. cit.*, p. 199.

98. *Ibid.*, p. 189

99. DELEUZE, Guilles. *Curso sobre Rousseau. La moral sensitiva o el materialismo sabio*. Buenos Aires, Cactus, 2016, pp. 32-48.

no cree en la libertad. Su atemorizado y calculador individuo necesita de un Contrato social con el Estado absoluto o Leviatán. Con ese pacto, a cambio de seguridad y de paz, renunciará a su propia libertad. Hobbes considera el estado de naturaleza rousseauniano como un estado de guerra.

Para Rousseau, el origen del mal está en la sociedad, en la forma en que los hombres modificaron la naturaleza original inocente del hombre salvaje, mediante el progreso¹⁰⁰. Si Hobbes quiere vestir al hombre salvaje, Rousseau quiere desnudar al hombre civilizado.

Aunque Rousseau se pregunte cómo recuperar la naturalidad perdida y se declare abiertamente enemigo del progreso, en ningún caso plantea –tal y como se le ha interpretado en algunas ocasiones– volver a vivir en el estado de naturaleza como el buen salvaje¹⁰¹. De hecho, como dice Díez Rodríguez, en la etapa posterior al estado de naturaleza, el hombre ingresará en el estado *reflexivo* que dará pie al trabajo, y con él, aparecerá el distanciamiento definitivo respecto a la naturaleza. El *Emilio* de Rousseau será, además de un relato, una pedagogía que inaugurará la libertad, la independencia, la auto-suficiencia y el gobierno de sí mismo¹⁰².

Desde tiempos remotos el bosque se convirtió en el único lugar “afuera” de la *megamáquina*, donde encontraron refugio los *homo sylvaticus*, los *homo agrestis* o los *homo sylvestris*, metáforas de seres reales que fueron apartados y desechados por la sociedad quedando relegados en las profundidades de los bosques. Su presencia en Grecia, el Medievo, el Renacimiento, el Barroco, o en la Ilustración, se puede rastrear paralelamente al desarrollo de la *megamáquina*. El salvaje se convirtió en el estereotipo necesario que confrontaba al hombre civilizado con su sombra, como demostraron el Cardenio de Cervantes, el Calibán de Shakespeare, o el Segismundo de Calderón de la Barca. De la misma manera, autores más recientes como Herman Melville, Robert Louis Stevenson, Rudyard Kipling, o Jack London, contribuyeron a fomentar ese mito. Sus protagonistas se enfrentaban en una lucha cuerpo a cuerpo, con una naturaleza primigenia y salvaje hasta el punto de fusionarse con ella. Ese vínculo con la libertad, contrastaba con la vida asfixiante y monótona de los lectores.

La llamada que sentimos hacia la naturaleza se produce por muchos

100. BARTRA, Roger. *El salvaje artificial*, Barcelona, Destino, 1997, pp. 305, 306.

101. *Ibid.*, p. 160.

102. Díez RODRÍGUEZ. *Op. cit.*, pp. 169-171.

motivos, algunos de los cuales, dice Richard Bernheimer, son causados por una alquimia extraña e inexplicable, “capaz de transmutar el alma del hombre y expulsar el mal de ella”¹⁰³. La naturaleza nos enraíza, nos reterritorializa y nos redime de nuestros problemas. Este “misterioso” recentramiento y bienestar tiene una explicación científica denominada biofilia¹⁰⁴. El concepto de biofilia fue desarrollado por el biólogo Edward O. Wilson, y no es otra cosa que un deseo innato que nos impulsa hacia la naturaleza. Ese impulso lo tenemos grabado en el ADN, que reconoce a la naturaleza como parte esencial de nuestro ser. La biofilia repercute beneficiosamente en nuestra inteligencia, estado emocional, creatividad y desarrollo, y nos vincula con los millones de años en los que el *homo sapiens* se relacionaba con su entorno como cazador-recolector en estrecha relación con el resto de animales y plantas.

En este trabajo planteamos la huida a la naturaleza como único lugar existente “afuera” de la *megamáquina*. El término alemán *aufbruch*, según Roger Griffin, significa entre sus muchas acepciones, “huida”, “ruptura” y “estallido”, en definitiva, “partida”, y se utiliza para comenzar una nueva fase o situación¹⁰⁵.

En los tres siguientes capítulos abordaremos la idea de la huida de la *megamáquina* desde diferentes puntos de vista y planteamientos, pero bajo una misma premisa: huir de la vida tiránica del trabajo, de la explotación, del sufrimiento, de la fatiga y de la injusticia. Esta huida no tiene nada que ver con la falta de compromiso del escapismo, sino todo lo contrario, se huye como una reafirmación del vivir, para un estar en sí y en el mundo de una forma diferente¹⁰⁶.

103. Roger Bartra. *Op. cit.*, p. 64.

104. WILSON, Edward O. *Biophilia*, Cambridge, Harvard: University Press, 2003 (1984).

105. GRIFFIN, Roger. *Modernismo y fascismo. La sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*, Madrid, Akal, 2010, p. 24.

106. SÁEZ RUEDA, Luis. *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. Madrid: Trotta, 2009, p. 20.

2. Tentativa de la huida como resistencia no violenta

Resistencia no violenta

Para Howard Caygill, la resistencia es acción política: “hunde sus raíces en la práctica y se articula en torno a declaraciones y justificaciones tácticas que abordan contextos históricos concretos”¹. La resistencia, ya sea de forma no violenta o violenta, es una respuesta a la violencia institucionalizada, y se opone a cualquier abuso de poder. La resistencia no violenta basa su fuerza en los valores éticos y en acciones que rozan la frontera de la legalidad, transgrediéndola en algunos casos con el objetivo de apelar a la conciencia del agresor. La resistencia no violenta se aleja de la aventura revolucionaria moderna que se constituye, según Levinas, en la búsqueda de la libertad a través de la autonomía, tal y como fue planteada inicialmente por Rousseau y Kant². Esta resistencia revolucionaria, se inserta en el seno del movimiento obrero que en su lucha por la libertad, rompe con el marco legal para provocar un cambio radical del orden social injusto. La tipología de resistencia violenta como ideal emancipatorio será tratada en el siguiente capítulo.

Ghandi fue uno de los principales representantes de la práctica de resistencia no violenta. Liberó al pueblo indio del yugo del Gobierno británico (la *megamáquina* mutada en Imperialismo) subvirtiendo el enfrentamiento violento por el pacífico. Lo novedoso de sus acciones consiste en que se puede luchar contra la injusticia del poder opresor, con un impacto mínimo de muertes. Como lo demostró primero en Sudáfrica a través de campañas de “desobediencia” contra la legislación racial (1906), como la quema masiva de documentos de identidad que llevaron al encarcelamiento de un gran número de militantes visibilizando el conflicto (1908); y después en la India –tras su regreso en 1915– con múltiples protestas que culminaron en la Marcha de la Sal (1930).

1. CAYGILL, Howard. *De la resistencia. Una filosofía del desafío*. Madrid: Armaenia, 2016, p. 21.

2. *Ibid.*, pp. 143 y 147.

El movimiento resistente que alcanzó la liberación recibió el nombre de *Satyagraha*, que significa “fuerza del alma”. Ghandi diferencia la *Satyagraha* de la “resistencia pasiva”, que aunque está vinculada a movimientos pacíficos, pueden ejercer la violencia esporádicamente en acciones concretas (actos vandálicos, agresiones a personas, etc.) con el fin de hostigar y presionar al contricante. En cambio, para los *Satyagrahis*³, el más mínimo uso de la violencia está prohibido y “no existe ni la más remota intención de dañar al oponente”. La *Satyagraha* postula la conquista del adversario mediante el sufrimiento propio⁴, y lleva el enfrentamiento pacífico hasta sus últimas consecuencias: “Sólo quien no teme perder sus propias pertenencias, ni su propio dolor, ni sus familiares; quien no teme el gobierno, ni al dolor físico, ni a la muerte, puede seguir el camino de la resistencia pasiva”⁵.

El 14 de mayo de 1849, Thoreau publicó en la revista *Aesthetic Papers* (de Boston) un texto titulado *Resistance to Civil Government*, y que resumía dos conferencias que había pronunciado en 1848 en las que explicaba su negativa a pagar el impuesto de capitación del Estado de Massachusetts, argumentando que revertía en el mantenimiento de la esclavitud en la Unión y costaba una guerra imperialista contra México⁶. Como consecuencia de dicha negativa, fue encarcelado, aunque solo pasó una noche en la cárcel, porque alguien había pagado el impuesto por él⁷:

“No he pagado el impuesto de sufragio desde hace seis años. En una ocasión, fui encarcelado durante una noche por ese motivo y, mientras contemplaba los muros de piedra maciza de dos o tres pies de grosor, la puerta de madera y hierro de un pie de grosor, y la reja de hierro que tamiza la luz, no

3. GANDHI, Mahatma. *Satyagraha vs. resistencia pasiva*. LASTRA, Antonio, (ed.). *Desobediencia civil. Historia y antología de un concepto*. Madrid: Tecnos, 2012, pp. 282-284.

4. *Ibid.*, p. 285.

5. CAYGILL, Howard. *Op. cit.*, p. 118.

6. Se trataba de una anexión de un área perteneciente a México entre el río Nueces y el río Grande por el presidente James K. Polk; ver: CASADO DA ROCHA, Antonio. *Thoreau. Biografía esencial*. Madrid: Acuarela, 2004, p. 86.

7. LASTRA, Antonio. *Desobediencia civil: historia de un concepto*. LASTRA, Antonio, (ed.). *Op. cit.*, p. 21

pude evitar que me conmoviera la locura de esa institución que me trataba como si fuera más que carne, sangre y huesos para encarcelarme”⁸.

En el año 1866 se realizó una recopilación póstuma de sus escritos *A Yankee in Canada y Anti-Slavery and Reform Papers*, donde por primera vez apareció –y sin una identidad clara a quién atribuírselo⁹– el término *Civil Disobedience*¹⁰. Las primeras palabras que abren el ensayo son un duro alegato contra el Estado:

“Acepto cordialmente el lema de que “el mejor gobierno es el que menos gobierna”, y me gustaría verlo actualizado más rápida y sistemáticamente. En la práctica, lleva a otro en el que también creo: “El mejor gobierno es el que no gobierna en absoluto”, y cuando los hombres estén preparados para ello, será la clase de gobierno que tengan”¹¹.

Thoreau ha pasado a la historia como el padre de la desobediencia civil, aunque personalmente nunca utilizó dicho término. Llámese resistencia o desobediencia, la influencia de sus escritos fue determinante para los movimientos de liberación del siglo XX. Ghandi siempre reconoció su deuda con Thoreau¹², y para Martin Luther King su lectura fue clave en sus años como estudiante.

La resistencia pasiva de Thoreau llegó a justificar – como bien decía Ghandi respecto a la *Satyagraha*– el uso de la fuerza en casos muy puntuales, como lo demuestra su enardecida defensa del antiesclavista John Brown, un abolicionista radical y líder de una banda armada que liberaba esclavos. El 16 de octubre de 1859 junto a su banda asaltó el arsenal federal en Harper’s Ferry (Virginia) con la intención

8. THOREAU, Henry David. Desobediencia civil. LASTRA, Antonio, (ed.). *Ibid.*, p. 166.

9. Según Casado da Rocha, la hermana menor y albacea literario de Thoreau, Sophia y su amigo William Ellery Channing fueron quienes pensaron que el título *Civil Disobedience* cuadraba mejor a este ensayo pero tardaría unos años en aparecer bajo ese nombre, ver: CASADO DA ROCHA, Antonio. *Op. cit.*, p. 89.

10. LASTRA, Antonio. Desobediencia civil: historia de un concepto. LASTRA, Antonio, (ed.). *Op. cit.*, p. 21.

11. THOREAU, Henry David. Desobediencia civil. LASTRA, Antonio, (ed.). *Op. cit.*, p. 151.

12. CAYGILL, Howard. *Op. cit.*, p. 117.

de iniciar una guerra que liberase a los esclavos. Una vez cumplido el objetivo, los rebeldes esperaron a que se les unieran los esclavos de la plantaciones circundantes. Tras una infructuosa espera, Brown se atrincheró, cayó herido y fue apresado. Se le condenó a morir ahorcado el 2 de diciembre bajo la pena de traición¹³.

Mientras Brown esperaba la pena de muerte, Thoreau realizó encendidos discursos en su defensa por varias ciudades. La carta dirigida a su amigo Blake, es un buen ejemplo de su interés por explicar la gravedad del caso: “Hablé a mis conciudadanos ayer por la tarde¹⁴ sobre «El personaje del capitán Brown, ahora en las garras del esclavista». Me gustaría poder hablarle a cualquier audiencia en Worcester que quisiera escucharme; con que se me pagaran los gastos, iría. Creo que debemos hablar enseguida, mientras Brown viva. Cuanto antes, mejor”¹⁵.

13. CASADO DA ROCHA, Antonio. *Op. cit.*, pp. 126, 127.

14. La conferencia del 30 de octubre de 1859 en Concord, fue publicada más tarde como *A Plea for Captain John Brown* (Apología de John Brown) en el periódico de Greeley. *Ibid.*

15. THOREAU, Henry David. *Cartas a un buscador de sí mismo*. Madrid: Errata naturae, 2012, p. 149.

Walden

A finales de marzo de 1845, Thoreau “pidió prestada un hacha”¹⁶ y se dirigió hacia los bosques que circundaban la laguna Walden con la intención de construir allí una cabaña. El 4 de julio Thoreau abandonó la casa familiar de Concord y se instaló en la cabaña porque, según sus palabras, “quería vivir deliberadamente, enfrentarme sólo a los hechos esenciales de la vida y ver si podía aprender lo que la vida tenía que enseñar, y para no descubrir, cuando tuviera que morir, que no había vivido”¹⁷.

Allí se dedicó a escribir (manuscritos y conferencias), pasear, contemplar el paisaje y observar la naturaleza. En julio de 1846, al año de su estancia en Walden, pasó una noche en la cárcel por negarse a pagar el impuesto de capitación o *poll tax*. Ese mismo año comenzó a escribir el primer borrador de *Walden*. En el capítulo titulado *La ciudad* narrará el episodio de la cárcel:

“Al final del primer verano, una tarde en que iba a la ciudad a recoger un zapato del remendón, fui arrestado y encarcelado porque, como he contado en otro lugar, no había pagado un impuesto o reconocido la autoridad del estado que compra y vende hombres, mujeres y niños como ganado a las puertas de su cámara del senado”¹⁸.

Walden es un experimento literario que funciona a la vez como una guía para la vida al aire libre y como manual de instrucciones filosófico. Parte del sustrato de su pensamiento procede de la influencia de Ralph Waldo Emerson y de su libro *Nature*, publicado en 1836. Considerado la “biblia” del trascendentalismo, su lectura supuso para Thoreau una de las experiencias cruciales de su vida¹⁹.

16. THOREAU, Henry David. *Walden*. Madrid: Cátedra, 2010 (2005), p. 68.

17. *Ibid.*, p. 138.

18. THOREAU, Henry David. *Op. cit.*, pp. 211-212.

19. CASADO DA ROCHA, Antonio. *Op. cit.*, p. 61.

El trascendentalismo deifica a la naturaleza y la convierte en fuente de inspiración, refugio del alma y madre “nutricia” del conocimiento. Emerson acuñó el término *self-reliance*, que significa además de confianza en sí mismo, hacer lo que a uno le concierne, ser dueño del propio destino y ser íntegro. Para Harold Bloom el mayor logro de Emerson “fue la invención de la religión americana”²⁰.

Además de la influencia trascendentalista, la decisión de Thoreau de ir a vivir a los bosques de Walden debe entenderse como una acción política contra el poder de la *megamáquina*. Según Bartra, Thoreau no cree, a diferencia de Emerson, que haya unos límites claros y fijos entre la condición salvaje y la civilización. De manera que se puede atravesar la frontera para despertar en sí mismo la conciencia primitiva o arcaica en la “Magna Mater”²¹. Con este acercamiento a la gran madre natural, basándose en Max Oelschlaeger, Bartra no propone un regreso a una época arcaica, sino una manera simbólica de resistencia que alienta a Thoreau a encontrar la fuerza moral para enfrentarse críticamente no solo al gobierno esclavista, sino también a la sociedad cómplice. De manera similar, Félix Duque lo llama un “retorno re-activo”, y matiza que la reacción no ha de ser “reaccionaria”. Muy crítico con “el pseudorromántico grito de hastío y de promesa: *Zurück zur Natur!*, (¡Vuelta a la Naturaleza!), Duque cree imposible ir (ni regresar) al estado de naturaleza, entre otras razones, porque la naturaleza “no es algo que estuviera esperando *ahí fuera* a que los hombres «vuelvan a su ser... natural», o sea, a que vuelvan a ser *animales*”. Para Duque ya no es posible (*demasiado tarde*) “traspasar la barrera del lenguaje, posibilitado por otro *reniego*... de la Naturaleza misma, al abrir con el fuego y el viento un claro en el bosque por y desde el cual “habitar la tierra”²². Por tanto, nos adentramos en el bosque no para retornar al estado “ferino” y buscar una guarida, sino para construir en un *claro* una cabaña y con este ejemplo enseñar a

20. Ver cita de Harold Bloom, en: RIECHMANN, Jorge. Introducción: Aldo Leopold, los orígenes del ecologismo estadounidense y la ética de la tierra. LEOPOLD, Aldo. *Una ética de la tierra*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2005 (2000), p. 10.

21. BARTRA Roger. *El salvaje artificial*, Barcelona: Destino, 1997, p. 384.

22. DUQUE, Félix. De cabañas marginales y eremitas intermitentes. Sobre la condición de posibilidad del habitar. RUIZ DE SAMANIEGO, Alberto; MOURIÑO, José Manuel, (ed.). *Cabañas para pensar*. Madrid: Maia, 2011, p. 50

los hombres “a vivir de nuevo, a vivir de otra manera... sobre la *tierra*”²³.

La reflexión de Duque nos puede ayudar a clarificar los capítulos, venideros que pretenden explorar o especular, a partir de la experiencia de Thoreau, sobre los límites fronterizos que existen entre la naturaleza y los seres humanos.

23. *Ibid.*

PostWalden

En la primera página de *Walden*, Thoreau comenta que su estancia en la cabaña ha finalizado: “Cuando escribí las páginas siguientes, o más bien la mayoría de ellas, vivía solo, en los bosques, a una milla de cualquier vecino, en una casa que había construido yo mismo, a orillas de la laguna de Walden, en Concord, Massachussets, y me ganaba la vida solo con el trabajo de mis manos. Viví allí dos años y dos meses. Ahora soy de nuevo un residente en la vida civilizada”²⁴.

En 1847, después de finalizar el manuscrito de *A Week on the Concord and Merrimack Rivers* y la primera versión de *Walden*, abandonó definitivamente la cabaña de Walden y regresó a Concord²⁵.

George Anastaplo criticó este falso regreso a la “civilización” al considerar que vivir en la laguna Walden, no se podía considerar estar fuera de ella²⁶, ya que sólo vivía a una milla del vecino más próximo, tenía herramientas para construir, leía libros, escribía, y recibía visitas²⁷. Según dice, “un auténtico hombre civilizado nunca puede dejar la vida civilizada incluso aunque se vaya físicamente de forma permanente: lleva con él las señas y los hábitos de la civilización”²⁸. Esta apreciación de Anastaplos es indiscutible, porque como dice Ely Chinoy, la civilización es la entidad que nos agrupa culturalmente y nos da una identidad (lengua, historia, religión, costumbres, etc.)²⁹. Pero hay que sobreentender el sentido que le da Thoreau al término al relacionarlo con la ciudad y el Estado. Edward W. Soja dice que la ciudad y el Estado están “convenientemente unidos por un guión

24. THOREAU, Henry David. *Op. cit.*, p. 61.

25. ALCORIZA, Javier; LASTRA, Antonio. Introducción. *Ibid.*, p. 16.

26. ANASTAPLO, George. Ciudadano y ser humano. LASTRA, Antonio, (ed.). *Desobediencia civil. Op. cit.*, pp. 263, 264.

27. Thoreau no oculta en ningún momento las visitas de amigos, familiares e incluso de desconocidos; en: THOREAU, Henry David. *Walden. Op. cit.*, p. 15.

28. *Ibid.*

29. CHINOY, Ely. *La sociedad. Una introducción a la sociología*. México: Fondo de Cultura Económica, 1969, p. 78.

(ciudad-estado) o combinados de un nuevo modo, en la perdurable noción de *civilización*, proveniente de la raíz latina *civitas* o ciudad”³⁰. Esta unión entre ciudad y Estado es lo que da sentido a su resistencia en Walden.

Recién abandonada su vida en los bosques, Thoreau corrigió varias versiones de *Walden* y escribió conferencias contra la guerra de México y la esclavitud, que posteriormente se recopilaron en *Desobediencia civil*. Allí mostró con vehemencia su empeño en no sucumbir a los deseos de la *megamáquina*, como se aprecia en este fragmento: “La masa de hombres no sirve al Estado esencialmente como hombres, sino como máquinas, con sus cuerpos”³¹. Y también en el siguiente:

“Todas la maquinarias tienen su fricción, y posiblemente esa produzca el bien suficiente para contrarrestar el mal. En cualquier caso, es un mal grande para que cause impresión. Pero cuando la fricción llega a tener su maquinaria, y la opresión y el bandidaje se organizan, lo que digo es que no usemos esa maquinaria. En otras palabras, cuando una sexta parte de la población de una nación que se ha propuesto ser el refugio de la libertad se compone de esclavos, y un ejército extranjero invade y conquista todo un país y lo somete a la ley marcial, no creo que sea demasiado pronto para que las personas honradas se rebelen y revolucionen”³².

En otras ocasiones Thoreau llegó a utilizar términos cercanos al argot revolucionario: “Todos los hombres reconocen el derecho a la revolución, es decir, el derecho a retirar la adhesión y resistirse al gobierno cuando su tiranía o su ineficacia son grandes e insoportables”³³. A pesar de ello, está muy alejado de cualquier intencionalidad radical destructiva. Ya que si una revolución quiere derruir el sistema al que se enfrenta para construir sobre sus ruinas uno nuevo, Thoreau será más partidario de una revolución sin revolución, o sea, de ensayar y promover nuevas formas sociales que puedan devenir en un

30. SOJA, Edward W. *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las religiones*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008, p. 57.

31. THOREAU, Henry David. *Desobediencia civil*. LASTRA, Antonio, (ed.). *Op. cit.*, p. 154.

32. *Ibid.*, p. 155.

33. *Ibid.*

cambio por voluntad propia sin imposiciones ideológicas. Ese ideal lo encuentra en la naturaleza, y de ahí provendrá, según espera, el origen de ese cambio.

Entonces, ¿por qué regresa a la civilización al cabo de dos años y dos meses? Creemos que para compartir su experiencia –de ahí su obsesión por corregir continuamente su obra³⁴–, y dar a conocer un modelo de vida como potencia que opera desde dentro del individuo hacia fuera. Estas palabras sobre Thoreau pronunciadas por Mumford pueden dar fe de ello: “Uno regresaba a la naturaleza a fin de convertirse, en un sentido más profundo, en alguien más cultivado y civilizado, no para retornar a las asperezas que los hombres ya habían descartado”³⁵.

Thoreau abandonó su cabaña como un eremita que se echa a la calle, como hizo Zaratustra cuando abandonó su refugio en la montaña, suspendiendo por un tiempo su estancia en la cabaña, desplazado, como un “eremita móvil”, sobre una suerte de “cabaña semoviente”³⁶. Thoreau evidencia que es posible liberarse del Estado a través de la propia subjetividad y soberanía. Autores como Stanley Cavell, según explica Bartra, se aproximan a esta idea al pensar que la experiencia de Thoreau en los bosques cumpliría con un programa de educación ciudadana similar al *Emilio* de Rousseau:

“Se trata de una educación para el aislamiento, en la que los ciudadanos depositarios de la verdadera autoridad son identificados como «vecinos». Estos solitarios vecinos deben ser, en su relación con el Estado, como hombres salvajes que odian las inevitables formas modernas de gobierno, pero que saben transmutar el odio en desobediencia civil y en actitudes pastorales pacíficas”³⁷.

34. Walden fue publicado el 9 de agosto de 1854, después de siete años de revisiones, ver: ALCORIZA, Javier; LASTRA, Antonio. Introducción. *Op. cit.*, p. 16.

35. MUMFORD, Lewis. Ensayos. *Interpretaciones y pronósticos (1922-1972)*. Logroño: Pepitas de calabaza, 2016, p. 77.

36. DUQUE, Félix. *Op. cit.*, pp. 61, 62.

37. BARTRA Roger. *Op. cit.*, p. 385.

Pereza

El economista político Bernard Mandeville desconfiaba de los pobres y decía que había obligarlos a trabajar. Creía que los hombres son proclives por naturaleza propia al ocio y al placer, y que por lo tanto hay que coaccionarlos. Según su parecer, a los pobres les falta la fuerza necesaria que les impulse a competir con sus semejantes: el *amor propio*. Mandeville, perteneciente a la tradición mercantilista, escribió *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública* (1714), donde reivindica ferozmente el individualismo y satiriza la utilidad social del egoísmo.

“Queda bien demostrado que todo lo que hace aumentar la abundancia de un país contribuye a abaratar la mano de obra donde se maneje bien al pobre, pues lo mismo que se debe evitar que pase hambre, conviene impedir que reciba nunca lo bastante para poder ahorrar...El interés de todas las naciones ricas consiste en que la mayor parte de los pobres no puedan estar desocupados casi nunca y que, sin embargo, gasten continuamente lo que ganan”³⁸

El pensamiento de Mandeville, que caló hondo en el siglo XVIII, basaba su principal credo en que toda la motivación de un hombre reside en el interés propio (amor propio), en los “vicios privados” y en el egoísmo³⁹. Además, era contrario a la educación escolar de los trabajadores porque la ignorancia y la estupidez favorecían la laboriosidad.

Rousseau, que conocía bien la obra de Mandeville, distingue entre el “amor propio” (*amour propre*) y el “amor de sí” (*amour de soi*). Para Díez Rodríguez, el primero está pendiente de los otros, vive por los otros, da rienda suelta a pasiones como la ambición, el orgullo, la avaricia, la envidia o los celos, utiliza a los otros en beneficio propio para

38. DÍEZ RODRÍGUEZ. Fernando. *Homo faber. Historia intelectual del trabajo, 1675-1945*. Madrid: Siglo XXI, 2014, pp. 62, 63.

39. *Ibid.*, p.67.

satisfacer sus necesidades y deseos, tanto de carácter material como espiritual, reforzando así las necesarias relaciones de desigualdad y de subordinación. En cambio, el *amour de soi*, según aparece en las notas del *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, es el principio de conservación sostenido por actitudes naturales de autonomía, autosuficiencia, libertad e independencia.⁴⁰

La villa de Concord, donde nació Thoreau, fue el primer asentamiento de los puritanos en el interior del continente americano⁴¹. El Dios de Calvino dice: “Esfuézate más. Nada es suficientemente bueno”⁴². A Thoreau, cercano al “amor de sí” rousseauniano, poco le importará lo que piensen de él sus vecinos. En la carta enviada a su amigo Harrison G. O. Blake (el 8 de agosto de 1854) se puede apreciar su *laissez faire*:

“Creo que mi verano ha sido bastante improductivo hasta ahora. He pasado demasiado tiempo con el mundo, como diría un poeta. La más completa realización de los elevados deberes que ésta impone apenas me satisface. Mejor sería rechazarlos todos, ya que la vida se ha desplazado hasta un nivel en el que es imposible reconocerlos. Últimamente incluso he oído con excesiva claridad el zumbido de las moscas, y me he acusado a mí mismo de no haber acallado aún este ruido superficial”⁴³

Paul Lafargue, yerno cubano de Karl Marx, además de tener una tendencia natural hacia la pereza, creía firmemente que el trabajo era embrutecedor. Escribió en 1883 un panfleto titulado *El derecho a la pereza* donde manifestó que no era necesario trabajar más de tres horas diarias⁴⁴.

Condenados al trabajo por castigo divino, el constructo moral de nuestra sociedad se asienta sobre el imperativo ganarse el pan con el sudor de la frente. Es paradójico que a una persona trabajadora se la elogie diciendo que “trabaja como un negro” y, sin embargo, en

40. *Ibid.*, 163.

41. CASADO DA ROCHA, Antonio. *Op. cit.*, p. 37.

42. SENNETT, Richard. *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama, 2005 (2000), p. 110.

43. THOREAU, Henry David. *Cartas a un buscador de sí mismo. Op. cit.*, p. 89.

44. LAFARGUE, Paul. *El derecho a la pereza*. Madrid: Fundamentos, 2004 (1998).

sociedades con presencia indígena, se les desprecie alegando que es “holgazán como un Indio”. Thoreau ajeno a este prejuicio, dirá que no necesita trabajar más de seis semanas al año, y que con ello “podía sufragar todos los gastos de la vida”, dejando el invierno y el verano para el estudio y la vida tranquila⁴⁵. No en balde, en la decisión de Thoreau de abandonar la ciudad y dirigirse hacia el bosque de Walden, hay un evidente desdén hacia el trabajo.

Para John Locke, siguiendo la lógica de la *megamáquina*, el trabajo instaaura la propiedad, y ésta será el factor decisivo para la aparición del gobierno, que nace básicamente para protegerla⁴⁶. Por contra, para Rousseau, la laboriosidad en el estado de naturaleza es *anti-natural*, y el hombre en estado de naturaleza es ocioso y no conoce el trabajo ni sus penalidades⁴⁷. Sin embargo, con la aparición de la sociedad, que se constituye como negación definitiva del estado de naturaleza, *Emilio* será educado como prototipo de ser autosuficiente que se sabe gobernar, por tanto, evitar el trabajo que esconde la alienación y su promesa de civilización, lujo y riqueza⁴⁸.

Cercano a la reflexión rousseauiana, Thoreau cree que el trabajo cosifica al hombre y le incapacita para desarrollar su personalidad política. De acuerdo con esta idea, se vale de un ciudadano común llamado John Farmer, cuyo apellido genérico designa un oficio, para sermonearle: “¿Por qué sigues aquí y llevas esta mezquina vida afanosa, cuando podrías tener una existencia gloriosa? Esas mismas estrellas parpadean en otros campos”⁴⁹. Para abandonar esta condición laboriosa y esclava, Thoreau le conmina a “practicar una austeridad nueva”.

Thoreau creía que la mayoría de los lujos eran un auténtico obstáculo para la elevación de la humanidad. Sus dedicaciones habituales consistían en pasear y contemplar la naturaleza en toda su magnitud: “Quiero partir pronto, irme a vivir junto al estanque, donde solo oiga el viento susurrando entre los juncos. Será un éxito si consigo abando-

45. THOREAU, Henry David. *Walden. Op. cit.*, p. 119.

46. DÍEZ RODRÍGUEZ, Fernando. *Op. cit.*, p. 168.

47. *Ibid.*

48. *Ibid.*, p. 198.

49. THOREAU, Henry David. *Walden. Op. cit.* p. 257.

narme al hacerlo. Mis amigos me preguntan qué voy a hacer cuando esté allí. Pero, ¿no será empleo suficiente el ver el paso de las estaciones?”⁵⁰

Esta despreocupación por el trabajo en pos de la libertad personal, entronca con la tradición anarquista. Deleuze dice que los americanos de antes de la independencia quisieron construir una sociedad fraterna, una federación de hombres y de bienes, una comunidad de individuos anarquistas, inspirada en Jefferson, en Thoreau, o Melville⁵¹. Si, como dijo Rousseau, el “amor propio” enajena de uno mismo y el “amor de sí” fomenta la propia conciencia –muy en la línea del *self-reliance* de Emerson–, quizá el hombre nuevo americano, siguiendo con Deleuze, se asemeje al que quiso engendrar Melville a través del no hacer de Bartleby. Un hombre sin particularidades que reuniera a una nueva humanidad –la suma de los emigrados llegados a EE.UU. desde todos los países– liberada del Estado, la nación, la familia, la herencia y el padre.

50. THOREAU, Henry David. *El Diario (1837-1861)*. Vol I. Madrid: Capitán Swing, 2013, p. 62.

51. MELVILLE, Herman; DELEUZE, Gilles; AGAMBEN, Giorgio; PARDO, José Luis. *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente seguido de tres ensayos sobre Bartleby*. Valencia: Pre-textos, 2005 (2000), p. 84.

Cabaña

Según explica Félix Duque, san Isidoro diferencia el concepto de casa del *tugurium* y la *capanna*. La casa se construye para la familia, protege del exterior y es garantía de continuidad de la estirpe; el *tugurium* es el “cobertizo”, lugar techado, “choza” o “barraca”; y la *capanna* es, propiamente, aquello que entendemos por cabaña. La definición del santo nos conduce a la *capanna* que habitaron los eremitas o anacoretas cristianos desde el siglo II, antes de que se fundaran los primeros *cenobios* (San Benito o San Pacomio)⁵². “El hábito se vuelve el hábitat”, dirá Paul Virilio⁵³.

En el discurso pronunciado ante la tumba de Marx, Engels proclamó que éste descubrió la ley del desarrollo de la historia humana en el hecho de que el hombre, en primer lugar, necesita comer, beber, cobijarse y vestirse antes de poder hacer política, ciencia, arte o religión⁵⁴. Este hecho de aparente sencillez, dice Engels, fue descubierto por Marx “oculto bajo la maleza ideológica”. Thoreau, a estos elementos indispensables para poder pensar, le añadió el combustible para calentarse⁵⁵.

En el siglo XV Filarete imaginó la escena de la expulsión del Paraíso: “Hemos de suponer que cuando Adán (y Eva) fue arrojado del Paraíso estaba lloviendo. Y como no tenía a mano más protección, se llevó las manos a la cabeza para defenderse del agua. Y del mismo modo que la necesidad le obligó a encontrar comida para seguir viviendo, así también la construcción de la vivienda fue una habilidad

52. DUQUE, Félix. *Op. cit.*, pp. 51, 52.

53. VIRILIO, Paul. *Amanecer crepuscular*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 90.

54. MUMFORD, Lewis. *Op. cit.*, p. 344.

55. “Las cosas necesarias de la vida para el hombre en este clima pueden distribuirse, de manera bastante exacta, bajo los títulos de alimento, cobijo, vestido y combustible, porque hasta que no hayamos asegurado tales cosas, no estamos preparados para afrontar los auténticos problemas de la vida con libertad y una perspectiva de éxito”; ver: THOREAU, Henry David. *Walden*. *Op. cit.*, p. 69.

que adquirió para defenderse del mal tiempo y del agua”⁵⁶. Imaginar cómo debió haber sido aquella primera cabaña marcó el origen de la arquitectura. El abate Marc-Antoine Laugier, en su *Essai sur l'architecture* (1753), propuso que la primordial “cabaña primitiva” seguramente consistió en cuatro troncos de árbol que soportaban un rústico tejado inclinado⁵⁷; y William Chambers, inspirándose en Vitrubio, imaginó que la primera cabaña fue cónica, después cuadrada, con cubierta plana y finalmente con tejado a dos aguas⁵⁸. De hecho, la choza vitrubiana, para Félix de Azúa, recoge la simplicidad, la sencillez y la ingenuidad agreste como puntos en común entre lo grecolatino y lo salvaje⁵⁹. Esta choza de cubierta plana será sin duda el referente de Le Corbusier a la hora de construir su *Cabanon* (1951) en la Costa azul. Se trata de una cabaña minimalista de madera panelada en su interior y recubierta con corteza de tronco en el exterior para dar una apariencia vernácula. Ante la idea de que todo arquitecto intenta volver una y otra vez sobre la cabaña de Adán, Roland Barthes dirá que a la cabaña se la relaciona con el cuerpo y con el mundo, símbolo que nos conecta con lo sagrado y con el lenguaje⁶⁰.

Desde el verano de 1922 el filósofo Martin Heidegger comenzó a habitar una pequeña cabaña (*Hütte*) en las montañas de la Selva Negra. Allí escribió buena parte de sus obras, entre ellas la considerada de mayor influencia, *Ser y tiempo* (1926), un complejo compendio sobre el “ser-ahí” (*dasein*) donde la angustia ocupa un lugar preeminente. Dicho de manera llana, la angustia es el *dasein*⁶¹, es el “estar-en-el-mundo en condición de arrojado”⁶². Esta condición recuerda el primer disloque existencial y la angustia sobrevenida del estar “ahí fuera” (del Paraíso) a merced de la *megamáquina*. La cabaña ejercerá,

56. RYKWERT, Josep. *La casa de Adán en el paraíso*. Barcelona: Gustavo Gili, 1999 (1974), p. 144.

57. FRAMPTON, Kenneth. *Historia crítica de la arquitectura moderna*. Barcelona: Gustavo Gili, 2005 (1981), p. 14.

58. RYKWERT, Josep. *Op. cit.*, p. 88.

59. AZÚA, Félix. *La paradoja del primitivo*. Barcelona: Seix Barral, 1983, pp. 220. 221.

60. BARTHES, Roland. *Cómo vivir juntos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003, p. 97.

61. HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997, p. 261.

62. *Ibid.*, pp. 187 y 192.

por tanto, de refugio existencial y emocional.

Ese retornar a la Morada de Heidegger, para Alberto Ruiz de Samaniego, presupone un absoluto recomenzar, un nuevo punto de partida que debe transformar el pasado y el futuro para permitir el cumplimiento feliz y necesario del instante presente⁶³.

Por tanto, habitar la cabaña posibilita tener esperanzas de salvación ante lo “inhóspito”⁶⁴ (*unheimlich*) de la *megamáquina*.

La conexión barthiana entre cabaña, cuerpo y mundo va más allá del espacio hueco del *Cabanon*, como así lo demuestran ilustres pobladores de la cabaña como Ludwig Wittgenstein, Virginia Woolf, o Bernard Shaw que sustituyeron el simple espacio arquitectónico donde resguardarse, por un semillero de devenires, como así lo atestiguan sus obras. Pequeños gestos realizados en la vida de la cabaña, pueden suponer grandes cambios fuera de ella. La parábola citada a continuación, ejemplifica muy bien esta idea:

“Un rabino, un verdadero cabalista, dijo una vez: para instaurar el reino de la paz no es necesario destruir todo y dar inicio a un mundo completamente nuevo; basta empujar sólo un poquito esta taza o este arbusto o aquella piedra, y así con todas las cosas. Pero este poquito es tan difícil de realizar y su medida tan difícil de encontrar que, por lo que respecta al mundo, de los hombres no pueden hacerlo y por eso es necesario que llegue el Mesías”⁶⁵.

63. RUIZ DE SAMANIEGO, Alberto. Al borde del mundo habitable de cabañas y trazas de ausencia. RUIZ DE SAMANIEGO, Alberto; MOURIÑO, José Manuel, (ed.). *Op. cit.*, p. 33.

64. La palabra *unheimlich*, es traducida por Jorge Eduardo Rivera como “desazón”, aunque literalmente *unheimlich*, significa terrible, aunque etimológicamente quiera decir: “que no tiene hogar”. Para Rivera lo terrible de la angustia es que está como fuera de todo lugar, no tiene morada, no tiene donde estar. José Gaos (primer traductor de Heidegger al español) tradujo *unheimlich* por “inhóspito”. Para Rivera, “inhóspito” significa aquello que no ofrece hospedaje, y se refiere no al estar de nosotros fuera de lugar o fuera del hogar sino al carácter que tiene un lugar que no es acogedor. Ver nota aclaratoria de Rivera en: HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. *Op. cit.*, p. 439.

65. Esta parábola es citada por Giorgio Agamben a partir de la transcripción que Ernst Bloch hizo tras escuchársela a Walter Benjamin; ver: AGAMBEN, Giorgio. *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-Textos, 2006 (1996), p. 47.

Bricolaje

Lévi-Strauss utiliza el término *bricolage* como una epistemología propia del pensamiento mítico-mágico y como antítesis del científico. Para Lévi-Strauss, un *bricoleur* es aquel que con medios artesanales confecciona un objeto material que es al mismo tiempo objeto de conocimiento. El *bricoleur* opera en términos de segunda mano y utiliza residuos y restos de acontecimientos o, más bien, sobras y trozos⁶⁶. Su etimología procede de una antigua raíz, la del verbo *bricoler* (en la acepción que le da Lévi-Strauss no hay traducción al castellano) que se aplica al juego de pelota y de billar, a la caza y a la equitación, pero siempre para evocar un movimiento incidente: “el de la pelota que rebota, el del perro que divaga, el del caballo que se aparta de la línea recta para evitar el obstáculo”⁶⁷.

Según el antropólogo francés, una mente científica basa su argumentación en la exactitud, y una mente mítico-mágica crea taxonomías que le permitan explicar la naturaleza a partir del reciclaje de fragmentos de estructuras preexistentes conservadas en el mito y en el rito. De ahí el desencuentro entre la línea recta realizada con tiralíneas del ingeniero, y la línea quebrada hecha a mano alzada del *bricoleur*.

El bricolaje abomina de la especialización y opera en el ámbito cotidiano, de la amistad, de la vecindad o de lo familiar. En *La vida cotidiana en el mundo moderno* (1968) Henri Lefebvre definió a la vida cotidiana como “lo que queda cuando uno elimina toda actividad especializada”⁶⁸.

El *bricoleur* tampoco es un artesano, entre otras cosas porque no tiene

66. LÉVI-STRAUSS, Claude, *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 35.

67. *Ibid.*

68. WILLIS, Brian. “Introducción. Las lecciones de historia de Dan Graham”, en: GRAHAM, Dan. *Rock, mi religión*. México: Alias, 2011, p. xv.

como éste la habilidad de hacer las cosas bien⁶⁹, ni tampoco es armónico, ni está en el centro de la sociedad como reivindicaba Tesenow⁷⁰. El *bricoleur* está descentrado, desplazado, como también lo estuvieron los movimientos contraculturales y *underground* de los sesenta y setenta, de donde surgió la proclama anticapitalista *Do It yourself* (hazlo tú mismo), que no es otra cosa que un bricolaje contestatario. Aunque, por su propia definición, el bricolaje es en sí mismo anticapitalista, porque es improductivo y se sostiene mediante la autosuficiencia, la auto-organización y la autogestión.

Pero además de confeccionar, arreglar y ensamblar, la autogestión en la práctica del bricolaje también puede ser una tecné de uno mismo, o un bricolaje del yo. Foucault descubrió en la cultura grecorromana una ascética que tenía como práctica central el “arte de vivir”, consistente en una “técnica de la vida”. Esta ascesis se situaba en los límites existentes entre la praxis y la técnica⁷¹. De la misma manera, Pierre Hadot establece, basándose también en los primeros griegos, lo que denomina una “ética del autodomínio”. Para ello es necesario liberarse de las pasiones, de las vanidades, de la maledicencia, de la pena y del odio⁷². Foucault reivindica la *askêsis* (práctica y ejercicio) que se ejercita y se educa⁷³. Se trata de un trabajo del yo que consiste en encontrarse a uno mismo para “gobernarse”. Foucault, según Wilhelm Schmid, habla de una autonomía que no afirma de manera aislada su soberanía, sino que se auto-constituye en sujeto sólo cuando trata de conducirse y gobernarse a sí mismo⁷⁴. Hadot dedica varias páginas a elogiar la actitud, medio estoica y medio epicúrea, de Thoreau y su experiencia en Walden. Además también cree encontrar algunas semejanzas con las *Ensoñaciones de un paseante solitario* (1782) de Rousseau⁷⁵.

69. SENNETT, Richard. *El artesano*. Barcelona: Anagrama, 2009, p. 20.

70. TESSENOW, Heinrich. *Trabajo artesanal y pequeña ciudad*, Murcia: Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Murcia, 1998, p. 71.

71. SCHMID, Wilhelm. *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*. Valencia: Pre-Textos, 2002, p. 237.

72. HADOT, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, 2006, p. 30.

73. SCHMID, Wilhelm. *Op.cit.*, p. 238.

74. *Ibid.*, p. 71.

75. HADOT, Pierre. *Op. cit.*, pp. 275-282.

Esa práctica del yo en Thoreau se localiza en innumerables pasajes, como por ejemplo cuando se refiere a la lectura: “Leer requiere un entrenamiento como el de los atletas”⁷⁶; a la atención del cuerpo con respecto al alimento que debe contener: “Creo que cualquier hombre que se proponga seriamente conservar sus facultades superiores o poéticas en las mejores condiciones se inclinará por abstenerse de tomar alimento animal o demasiado alimento de ninguna clase”⁷⁷; al líquido que debe ingerir: “Creo que el agua es la única bebida del sabio”⁷⁸; al dominio de las pasiones y de los sentidos exteriores del cuerpo: “El espíritu podrá ocupar y dirigir cualquier miembro y función del cuerpo y transmutar aquello que, por su forma, es la sensualidad más grosera en pureza y devoción”⁷⁹; a la contención: “La castidad es el florecimiento del hombre”⁸⁰; o a la afirmación de la nobleza: “somos escultores y pintores y nuestra materia es nuestra carne y sangre y huesos”⁸¹.

El ascetismo de Thoreau no se da solo en su vida frugal y austera, sino también en sus pocas pertenencias. Solo dispone de un cuchillo, un hacha, una pala, y una carretilla. Además se precia, “como estudioso” que es, de disponer de una lámpara, unos útiles para escribir y el acceso a unos pocos libros⁸². Esa austeridad se verá reflejada en la cabaña, auténtico *studiolo* de monje, donde solo tendrá tres sillas⁸³ y un camastro. Un cobijo que emulará la “añoranza natural” de la existencia mínima de “nuestro ancestro más primitivo que aún sobrevivía en nosotros”⁸⁴.

Para Thoreau, además de amar la sabiduría y vivir la vida con sencillez, independencia y confianza, ser filósofo también es “resolver ciertos problemas de la vida, no sólo en la teoría, sino en la prác-

76. THOREAU, Henry David. *Walden. Op. cit.*, p. 147.

77. *Ibid.*, p. 251.

78. *Ibid.*, p. 253.

79. *Ibid.*, p. 255.

80. *Ibid.*

81. *Ibid.*, p. 257.

82. *Ibid.*, pp. 70, 71.

83. “Tenía tres sillas en mi casa; una para la soledad, dos para la amistad, tres para la compañía”, en: *Ibid.*, p. 184.

84. *Ibid.*, p. 83

tica”⁸⁵. Como prueba de ese talante, además de cultivar un huerto, construyó su propia cabaña:

“Antes del invierno construí una chimenea y cubrí de madera las paredes de mi casa, que ya eran impenetrables a la lluvia, con imperfectas y jugosas tablas del primer corte del tronco, cuyos bordes tuve que alisar con un cepillo.

Tenía una casa bien cubierta con tablas de madera y revocada, de diez pies de ancho y quince de largo, y postes de ocho pies, con un desván y un armario, una gran ventana a cada lado, dos ventanucos, una puerta en un extremo y una chimenea de ladrillo al otro”⁸⁶.

85. *Ibid.*, p. 71.

86. *Ibid.*, p. 102.

Reservas I

La identificación del pueblo estadounidense con el mito de la cabaña es importante y representa, según Eduardo Outeiro, un símbolo de humildad. En el mito del sueño americano no hay nada comparable a nacer pobre y llegar a presidente de los Estados Unidos. Hasta siete presidentes nacieron en una cabaña.

Según Eduardo Outeiro, la cabaña llegó a América a través de colonos escandinavos que se establecieron en el territorio que llamarían New Sweden. Fruto del intercambio entre las oleadas de diferentes tipologías de inmigrantes, especialmente escandinavos y alemanes, nació el prototipo de cabaña que conocemos como *log cabin*⁸⁷. Según nuestro criterio, es posible que la *log cabin* esté concebida más como una casa que como una cabaña. Recordemos que san Isidoro define la casa como la morada que protege a la familia y da continuidad a la estirpe. Por esta razón, creemos necesario diferenciar una casa construida con madera o troncos, de la *capanna*. Para Félix Duque la cabaña es un refugio (*Shelter*) que está al *margen*, en el recodo del camino⁸⁸. Además, la cabaña esta pensada para vivir en soledad, para encontrarse con uno mismo.

El *Ballon Frame*⁸⁹ es un sistema constructivo que nació en Estados Unidos a lo largo del siglo XVIII debido a los grandes recursos de madera, pero también a la falta de carpinteros y mano de obra cualificada. Los colonos no tuvieron más remedio que poner en práctica un sistema de construcción rápido y eficaz inspirado en las estructuras de las casas de madera tradicionales europeas. Este sistema se fue expandiendo gradualmente a lo largo de más de un siglo hasta convertirse en el sistema estándar de construcción de casas y poblados

87. OUTEIRO FERREÑO, Eduardo. Atravesar la cabaña, alcanzar el bosque. RUIZ DE SAMANIEGO, Alberto; MOURIÑO, José Manuel, (ed.). *Op. cit.*, pp. 137, 138.

88. DUQUE, Félix. *Ibid.*, p. 51.

89. BARRY Bergdoll, CHRISTENSEN, Peter. *Home Delivery. Fabricating the Modern Dwelling*. New York: Moma, 2008, p. 41.

durante la colonización del Oeste americano.

A principio del siglo XIX la política del presidente Jefferson había conminado a los indios que vivían al Este del río Misisipi a convertirse en ciudadanos estadounidenses si querían mantener sus territorios. Para no ser expulsados, tenían que abandonar su cultura y formas de vida, asentarse como agricultores, parcelar las tierras comunales en propiedades privadas y adoptar la democracia. La presión demográfica y la demanda de las tierras fértiles que ocupaban los indios hizo que, en 1830, el presidente Jackson aprobara la Ley del Traslado Forzoso (*Indian Removal Act*), que consistía en deportar a las “cinco tribus civilizadas” (Cherokee, Chickasaw, Choctaw, Creek y Seminola) al lado Oeste del río Misisipi.

El trato fue permutar sus tierras a cambio de un terreno similar protegido. La idea de encerrar a los indios en reservas limpiaba las conciencias de los reformistas, porque la tierra “reservada” se prometió como “inviolable”⁹⁰. Pero los indios “realojados” se encontraron con dos problemas: en la región vivían indios hostiles, y la conquista del oeste por los colonos era imparable.

En 1850, el territorio situado entre Misuri y la cadena de las Rocosas, más allá del meridiano cien, todavía estaba sin explotar. Sus tierras no se consideraban cultivables y escaseaban la madera y la piedra. En 1862 se votaba la ley que cerraba la etapa colonizadora, la *Homestead Act*, que facilitaba a los granjeros pobres una porción de ochenta hectáreas de terreno público gratuito a condición de ser cultivado⁹¹. Donde no llegaban los agricultores, lo hacían los cowboys. Millones de bovinos invadieron las praderas indias. En 1869 el ferrocarril cruzaba Estados Unidos desde el este, recientemente industrializado, al oeste, aún salvaje.

En las reservas cada familia india había recibido ochenta hectáreas para su cultivo, pero como en su cultura no existía la noción de productividad, quedaban áreas sin cultivar. En 1887 se aprobaba la *Dawes Act*, y con ella llegaba la puntilla final. La ley permitía al Presidente –incumpliendo la promesa de inviolabilidad– parcelar las tierras

90. RAZAC, Olivier. *Historia política del alambre de espino*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina, 2015, p. 40.

91. *Ibid.*, p. 35.

indias sin consultar a sus propietarios⁹². De modo que las tierras sobrantes fueron aprovechadas por las últimas oleadas de colonos blancos⁹³. Como consecuencia, los indios se fueron quedando arrinconados en las peores tierras. Sus reservas eran ahora cercas y vallas de alambre de espino (inventado en 1874⁹⁴) y además estaban sometidos a vigilancia militar⁹⁵.

En 1903, los indios estaban tan devastados que un solo agricultor llegó a cercar un terreno de trescientas cincuenta mil hectáreas sobre la reserva sioux⁹⁶. William Jones, comisario de Asuntos Indios entre 1897 y 1904, pensaba que el sistema de parcelación era la “solución al problema indio”, y consideraba la *Dawes Act* como “una poderosa máquina de pulverización para destruir la masa tribal”⁹⁷.

En la guerra del *balloon frame* contra el tipi, se constata la infinita capacidad de perversión que anida en la *megamáquina*. Los colonos que asaltaron las últimas tierras indias, beneficiados por la *Homes-tead Act* y la *Dawes Act*, no eran otros que los obreros expulsados de Europa.

En *Gramática de la multitud*, Paolo Virno muestra, según el análisis de Marx recogido en el último capítulo de *El capital*, cómo la clase obrera en el Oeste americano pierde el semblante del pueblo y adquiere el de la multitud. Los obreros europeos expulsados de sus países por epidemias, carestías o crisis económicas van a trabajar a las fábricas de la costa Este de los Estados Unidos, se quedan algunos años y luego desertan de las fábricas para adentrarse en las tierras libres del Oeste. Virno remarca que el trabajo esclavizante del asalariado es un episodio transitorio⁹⁸. Lo sorprendente del asunto, dice Virno en concordancia con Marx, es que los trabajadores, por su posición y

92. *Ibid.*, p. 41.

93. *Ibid.*, p. 41.

94. RAZAC, Olivier. *Op. cit.*, p. 33.

95. Para Miguel Morey, “la historia de Auschwitz es la historia de la Indian Removal Act de 1830”, ver: MOREY, Miguel, *Deseo de ser piel roja*. Barcelona: Anagrama, 1994, pp. 32.

96. RAZAC, Olivier. *Op. cit.*, p. 43.

97. Citado por MCDONNELL, Janet A. *The Dispossession of the American Indian, 1887-1934*, Indiana: University Press, 1991, p. 6, en: *Ibid.*, p. 42.

98. VIRNO, Paolo. *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Madrid: Traficantes de Sueños, 2003, pp. 46 y 72.

fuerza, tuvieron la posibilidad de sembrar el desorden en las férreas leyes del mercado de trabajo, pero no lo hicieron.

Arnold Toynbee ha analizado diversas manifestaciones a lo largo de la historia a través de las cuales se impone el orden jerárquico de unas civilizaciones asaltantes sobre otras asaltadas. Estas manifestaciones las divide en tres grandes categorías: *deshumanización*, *zelotismo-herodianismo* y *evangelismo*. Detengámonos en la primera, que Toynbee agrupa en cuatro grados: pagano (se le niega su diferencia religiosa); *bárbaro* (se rechaza su diferencia cultural); *nativo* (se ignora su “humanidad”) y *razas inferiores* (se priva de su “humanidad”)⁹⁹. Siguiendo este criterio ¿cuantas “civilizaciones” quedan por debajo de la del proletariado blanco? Podemos clasificar, sin temor a equivocarnos, a los indios como *bárbaros* y a los negros como *razas inferiores*. De hecho, las cinco tribus eran consideradas “civilizadas” porque entre las costumbres que adquirieron se incluía la posesión de esclavos negros para sus plantaciones¹⁰⁰.

99. TOYNBEE, Arnold J. *Estudio de la Historia*. Compendio IX.XIII (vol. 3). Madrid: Alianza, 1970, pp. 128-143.

100. LINEBAUGH, Peter. *El Manifiesto de la Carta Magna. Comunes y libertades para el pueblo*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2013, p. 20.

Reservas II

En los cercamientos del siglo XVI, como sabemos, los lores y los campesinos ricos ingleses expandieron sus propiedades a costa de las tierras comunales de los campesinos, pero además, como explica Silvia Federici, también se cercaron grandes extensiones de tierra para crear reservas de venados¹⁰¹. El Tesoro Público isabelino legisló contra las costumbres “usurpadoras” de recoger “la madera caída, árboles caídos de raíz y lo cazado con arco”¹⁰². Estas tierras de caza reservadas para la realeza y la aristocracia mantuvieron la naturaleza en un estado salvaje.

Rousseau, como dice Remo Bodei, conocía y frecuentaba algunos lugares apartados donde se retiraba para estremecerse observando “los temibles torrentes estruendosos”, “los bosques oscuros” y los barrancos. Ante las zonas poco frecuentadas del paisaje suizo dirá que “es interesante para los contempladores solitarios que gustan de embriagarse a voluntad con las bellezas de la naturaleza y recogerse en un silencio que ningún rumor turba, si no es el grito del águila, el gorjeo intermitente de los pájaros y el fragor de los torrentes que bajan la montaña”¹⁰³. En estas masas boscosas primigenias y salvajes, también los románticos se verán reflejados y exaltarán la libertad y los sentimientos sobre la razón. En la pintura se priorizará el paisaje, abismal y desmesurado, en detrimento de la figura humana. La naturaleza se escinde del hombre y se hace autónoma. Rafael Argullol dice que “los románticos desean el retorno al Espíritu de la Naturaleza porque en él reconocen a aquel dios que en la anhelada e inexistente Edad de Oro alentaba la unión de Belleza, Libertad y Verdad”¹⁰⁴. Los

101. FEDERICI, Silvia. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación agraria*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010, p. 114.

102. LINEBAUGH, Peter. *El Manifiesto de la Carta Magna*. Op. cit., p. 29.

103. BODEI, Remo. Paisajes sublimes. El hombre ante la naturaleza salvaje. Madrid: Siruela, 2011, p. 93.

104. ARGULLOL, Rafael. *La atracción del abismo*. Barcelona: Destino, 1983, pp. 15-20.

trascendentalistas recogerán el testigo romántico. Emerson, admirador de Goethe y William Wordsworth¹⁰⁵, se conmueve ante la inmensidad de la naturaleza americana y ve en ella la matriz de una nueva cultura basada en la afirmación de la individualidad y del espíritu rebelde.

Este legado artístico, filosófico y literario, según Jorge Riechmann¹⁰⁶, influirá en las clases ociosas, que comenzarán a interesarse por la naturaleza organizando paseos y excursiones que darán paso al primer turismo. Cada vez más, incluso entre las clases populares, se tomará consciencia del contraste entre el ambiente contaminado de las ciudades y el aire puro de las montañas.

Desde la época de la revolución americana, las oleadas de colonos crecieron exponencialmente de cinco millones a cien millones a comienzos del siglo XX, y con ellas se produjeron grandes alteraciones medioambientales: desforestaciones (para construir casas, postes de telégrafo, traviesas para el ferrocarril, etc.), desvío de ríos, construcciones de presas, incendios, sobrecaza para el comercio de pieles, extinciones de animales, etc. Conferencias como la del geógrafo y diplomático Perkins Marsh –realizada en 1847– alertarán sobre el impacto de la actividad humana, e informes como los del Comisionado de Patentes Thomas Ewbank, elaborado en 1849, alertarán contra el desperdicio de madera y las matanzas de bisontes, intentando concienciar a la población de la necesidad de preservar la naturaleza. También irán apareciendo, cada vez con mayor frecuencia, libros y publicaciones especializados en el medioambiente, destacando los libros *Walden* (1854) y *Caminar* (1861), de Thoreau.

En poco tiempo se constituirán sociedades medioambientalistas, de naturalistas, de ornitólogos, de excursionistas, etc. que apelarán a la preservación de áreas naturales. La presión por conservar “santuarios” en su estado original irá en aumento, hasta el punto que en 1872 se creará el primer parque Nacional de EE.UU. y del mundo, el Yellowstone Park¹⁰⁷.

En 1892, el naturalista John Muir, gran admirador de Emerson,

105. MUMFORD, Lewis. *Op. cit.*, p. 54.

106. RIECHMANN, Jorge. *Op. cit.*, pp. 8, 9.

107. *Ibid.*, p. 15.

fundará el Sierra Club, una organización medioambiental, aún activa, que se convertirá en un importante grupo de presión para preservar espacios vírgenes.

En el seno de los grupos medioambientalistas se darán dos corrientes de actuación sobre cómo proteger a la naturaleza: la “conservacionista”, partidaria de mantener la naturaleza como recurso productivo mediante la planificación de recursos y actividades; y la “preservacionista”, que no hace uso de la naturaleza. Los primeros serán partidarios del antropocentrismo, y los segundos, del biocentrismo. Theodore Roosevelt, que sería presidente de EE.UU., encarnó al sector conservacionista, y Jonh Muir al preservacionista.

El ingeniero forestal Aldo Leopold, gran admirador de Thoreau, intentará aunar a ambos grupos en su obra *Una ética de la tierra* (1949)¹⁰⁸. Este libro, junto al de la bióloga Rachel Carson, *La primavera silenciosa* (1962), influirá en el desarrollo del movimiento ecologista tal y como lo conocemos en la actualidad.

España fue uno de los países pioneros europeos en proteger la naturaleza. La primera ley de Parques nacionales fue aprobada en 1916. Hoy en día el Estado y las comunidades autónomas gestionan 11 millones de hectáreas protegidas¹⁰⁹, de las cuales destacan quince parques nacionales, casi cien parques naturales, además de áreas de protección especial con mayor o menor restricción de uso como reservas naturales, áreas marinas o monumentos naturales¹¹⁰.

El más grande de los parques naturales es el de las Sierras de Cazorla, Segura y Las Villas, con más de doscientas mil hectáreas. Una superficie tan grande dificulta una protección íntegra, como se demuestra en el parque sudafricano de Kruger, que tiene una superfi-

108. *Ibid.*, p. 24.

109. MINISTERIO DE AGRICULTURA Y PESCA, ALIMENTACIÓN Y MEDIO AMBIENTE. Portal Sala de prensa. España, segundo país de la Unión Europea en superficie forestal con 27,7 millones de hectáreas. 29/10/2014. (Consultado: 5 mayo 2017). Disponible en internet: <http://www.mapama.gob.es/es/prensa/noticias/españa-segundo-pa%C3%ADs-de-la-uni%C3%B3n-europea-en-superficie-forestal-con-277-millones-de-hect%C3%A1reas/tcm7-350438-16>

110. MINISTERIO DE AGRICULTURA Y PESCA, ALIMENTACIÓN Y MEDIO AMBIENTE. Portal de Espacios protegidos (Consultado: 5 mayo 2017). Disponible en internet: http://www.mapama.gob.es/es/biodiversidad/temas/espacios-protegidos/espacios-naturales-protegidos/enp_categorias.aspx ; <http://www.mapama.gob.es/es/red-parques-nacionales/la-red/>

cie similar. A esta reserva, incluso dotándose de alta tecnología como el uso de drones, le ha sido imposible frenar la muerte de rinocerontes (casi cuatro mil quinientos en los últimos cuatro años) a manos de grupos furtivos¹¹¹.

La superficie forestal del Estado español, según el Ministerio de Medio Ambiente, asciende a casi veintiocho millones de hectáreas. La enorme cantidad de bosque junto a la escarpada orografía (España es uno de los países más montañosos de Europa) hace prácticamente imposible la localización de una persona que quisiera huir del control de la *megamáquina*.

111. SALAS, Javier. Los drones fracasan en la mayor reserva de rinocerontes del mundo. El País, 3 abril 2017. (Consultado: 5 mayo 2017). Disponible en internet : http://elpais.com/elpais/2017/03/31/ciencia/1490957765_514434.html

3. Tentativa de la huida como resistencia violenta

Ideal (1848)

Dentro de la teoría anarquista es habitual encontrar rasgos primitivistas, como se puede comprobar en la obra *Incitación al socialismo* (1911) de Gustav Landauer. El ensayo contiene la idea de buscar en la comunidad humana arcaica las raíces de nuestro ser social para construir, sin caer en la nostalgia primitivista, una sociedad integral de pequeñas comunidades agrarias y artesanas. En su teoría, Landauer rechaza por igual el progresismo marxista como el capitalista¹.

El anarquismo y el comunismo mostraron posturas irreconciliables durante la Segunda Internacional, pero ambos, aunque con distintos matices, parten de una misma raíz, abolir el Estado. Los primeros de forma inmediata y los segundos, como constata el *Manifiesto comunista* (1848), como fin último: “Tan pronto como, en el transcurso del tiempo, hayan desaparecido las diferencias de clase y toda la producción esté concentrada en manos de la sociedad, el Estado perderá todo carácter político”².

Estudiosos de las utopías como Miguel Abensour datan el origen del odio a la utopía, o su cuestionamiento, en 1840, que fue la época en que el pensamiento utópico se encontraba en plena efervescencia y que culminó con la represión mortal en junio de 1848. Desde entonces, las fuerzas conservadoras promovieron el asesinato de la utopía y de la revolución³.

Armand Mattelart sitúa en el fracaso de las revoluciones europeas de 1848, la estampida de muchos militantes utopistas del Viejo Continente hacia tierras americanas, en busca de una tierra prometida

1. ARDILLO, José. *Ensayos sobre la libertad en un planeta frágil*. Madrid: El salmón, 2014, p. 70.

2. MARX Carlos, ENGELS, Federico. *Manifiesto comunista*. Madrid: Fundación de Investigaciones Marxistas, 2013, p. 77.

3. ABENSOUR, Miguel. La utopía es necesaria para volver a la realidad. AA.VV. *El atlas de las Utopías*. Valencia: Le Monde diplomatic-Uned, 2014, p. 8.

donde propagar los ideales que la vieja Europa les negaba⁴.

El punto cero del nacimiento del socialismo habría que situarlo, según Neil Faulkner, en el período revolucionario comprendido entre 1789 y 1794, que provocó un desdoblamiento posterior en dos vías: la reformista-utópica y la revolucionaria comunista. Los utópicos como Saint Simon, Charles Fourier o Robert Owen, creían que los argumentos racionales y una reforma gradual podrían transformar a la sociedad. Los comunistas, representados por Gracchus Babeuf y Auguste Blanqui, insistían en la vía insurreccional armada para derrocar a las clases explotadoras⁵. Si unos se mostraban ingenuos al creer que los ricos sucumbirían a sus fantasías utópicas y les entregarían voluntariamente sus riquezas para construir una nueva sociedad, creyendo, como dijo Charbonneau, que los falansterios serían la respuesta a los cuchitriles de 1840⁶; los otros mostraron su ingenuidad al creer que derrocarían al Estado (con su policía y su ejército) mediante la fuerza de la acción, desencadenando un levantamiento general de las masas. Para los utópicos, la solución estaba en “abandonar” la *megamáquina*, alejarse de ella. Para los comunistas, la solución estaba en su destrucción.

Al contrario del idealismo utópico, el marxismo se considera materialista porque estudia las experiencias del mundo real. Su piedra angular se encuentra en la dialéctica de Hegel, que explica el cambio histórico y el avance gradual de la sociedad. Como dice Faulkner, la dialéctica se basa en dos conceptos: “todas las cosas son contradictorias en sí mismas”, y “la contradicción está en la raíz de todos los movimientos y la vida, y cualquier cosa se mueve y tiene impulso y actividad solo en la medida en que alberga una contradicción”⁷. Pero Karl Marx subvertirá la dialéctica idealista hegeliana por una dialéctica materialista. El conflicto entre opresores y oprimidos, o entre explotadores y explotados, estará dentro de esa lógica. En la transición de una economía mercantil (de base artesanal y comercial) hacia un

4. MATTELART, Armand. La tierra prometida de los “artífices” del mundo; en: *ibid*, p. 74.

5. FAULKNER, Neil. *De los neardentales a los liberales. Una historia marxista del mundo*. Barcelona: Pasado y presente, 2014, p. 228.

6. CHARBONNEAU, Bernard. *El jardín de babilonia*, Madrid: El Salmón, 2016, p. 51.

7. FAULKNER, Neil. *Op. cit.*, p. 227.

capitalismo industrial (de base fabril), se consolidará definitivamente la burguesía industrial como clase hegemónica. En este contexto será donde Marx asimilará el capitalismo con la economía sin más. La sociedad basa su desarrollo económico en la empresa privada competitiva, con un modelo de éxito consistente en “comprarlo todo en el mercado más barato (incluida la mano de obra) para venderlo luego en el más caro”⁸.

Según el materialismo histórico, las nuevas relaciones de producción se afianzan sobre las viejas, tras un sistema de vida social se desarrolla otro (esclavos, siervos y proletarios). El marxismo toma conciencia del papel protagonista que las masas populares y trabajadoras han tenido en la historia, comprendiendo el peso que recae sobre ellas como responsables de llevar a cabo la producción de los bienes materiales necesarios para la existencia de la sociedad. Por lo que el papel de la historia ya no se reduce a contemplar quién detenta el poder hegemónico, sino sobre quién lo detenta, los pueblos oprimidos. Además, mediante la lucha, estos deben adoptar una conciencia social de clase para evitar su explotación⁹.

Marx y Engels se servirán de las revoluciones de 1848 para poner a prueba sus ideas sobre el proletario, un ideal de hombre nuevo o agente necesario para transformar y reordenar el mundo. La clase proletaria se erigirá en una fuerza con plena consciencia revolucionaria¹⁰. Siguiendo con ese ideal, el comunismo sólo se puede concebir en una sociedad de la abundancia, y su base será “una armonía natural de los hombres”¹¹.

La comunidad será el fundamento de la producción, de manera que el trabajo del individuo se plantea como trabajo social¹². A diferencia de otras formas de comunismo decimonónico que lo consideran evitable, para Marx, el trabajo será un elemento humano im-

8. HOBBSBAWM, Eric J. *La era del capital, 1848-1875*, Buenos Aires: Paidós, 2010, p. 13.

9. ROSENTAL, M.; IUDIN, P. *Diccionario filosófico marxista*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos, 1946, pp. 205-207.

10. DÍEZ RODRÍGUEZ, Fernando. *Homo Faber. Historia intelectual del trabajo, 1675-1945*. Madrid: Siglo XXI, 2014, p. 318.

11. ROSAVALLON, Pierre. *La sociedad de los iguales*. Barcelona: RBA, 2012, p.152.

12. *Ibid.*, p. 153.

prescindible para la realización y potenciación de su desarrollo como factor de riqueza. Según Díez Rodríguez, el trabajo en Marx cumple la función de estar identificado con la vida y ser parte de la felicidad de los seres humanos, ya que, como no podía ser de otra manera, el nuevo trabajo comunista será necesariamente “desalienado”¹³. Además, será medido, valorado y retribuido por igual, de manera que cualquier división o diferencia será suprimida. Esta sociedad sin pobres ni ricos, sin explotadores ni explotados, será como un ejército de seres dignos, libres y felices. La figura que representará esta felicidad igualitaria como parte inseparable de una masa homogénea, será el proletariado¹⁴.

13. DÍEZ RODRÍGUEZ, Fernando. *Op. cit.*, pp. 332 y 336.

14. *Ibid.*, pp. 360-362.

Emancipación

Thoreau era sólo un año mayor que Marx, y a pesar de compartir el mismo período histórico no hay constancia de que uno supiera de la existencia del otro. Aunque pueda parecer que ideológicamente están muy separados, hay puntos en los que sus pensamientos se tocan, especialmente en lo relativo a la lucha por la abolición de la esclavitud. Thoreau fue colaborador de la red clandestina del “ferrocarril subterráneo”, que ayudaba a pasar a esclavos hacia estados libres o hacia Canadá. La mayoría de esclavos no disponían de los contactos para acceder a este servicio, por lo que se fugaban a la desesperada escondiéndose en pantanos, bosques o montañas. La naturaleza era la única tabla de salvación donde agarrarse, todo lo demás era terreno minado. Durante su estancia en Walden, según cuenta en el capítulo “Visitas”, Thoreau recibió la visita de un esclavo fugitivo al que describió “con hábitos de plantación, que de vez en cuando se podían escuchar, como el zorro en la fábula, por si oían ladrar a los podencos tras su pista”. Como había hecho en otras ocasiones, le ayudó “a seguir la Estrella Polar”¹⁵.

Tendrían que pasar quince años desde la escritura de este pasaje hasta que el presidente Lincoln, en septiembre de 1862, publicara la Proclama Provisional de Emancipación que permitiría liberar a todos los esclavos de los Estados Confederados de América. La Proclama definitiva, que entró en vigor el 1 enero de 1863, fue modificada “ligemente” para contentar a los propietarios de esclavos de los estados no secesionistas leales a Lincoln, de manera que quedaron unos ochocientos mil en esclavitud y tres millones en libertad¹⁶.

Emanzipation fue un término de juventud de Marx, rescatado por él

15. Los esclavos que se escapaban de las plantaciones en su huida hacia el Norte se guiaban por la Estrella Polar, THOREAU, Henry David. *Walden*. Op. cit, p. 194.

16. BLACKBURN, Robin. Karl Marx y Abraham Lincoln: Una curiosa convergencia. FRANCISCO, Andrés de (ed.). *Guerra y emancipación. Abraham Lincoln & Karl Marx*. Madrid: Capitán Swing, 2013, pp. 36-38.

mismo, cuando apoyó la causa de la “humanidad” y de la “libertad” al postularse a favor del norte en la guerra civil estadounidense¹⁷. Marx conocía de primera mano la situación de Estados Unidos por los periódicos ingleses, por su colaboración regular en el *New York Tribune*, y por el contacto que mantenía con muchos de sus camaradas, que habían emigrado a Estados Unidos tras el fracaso de las revoluciones europeas de 1848. Además, Marx escribió varios textos sobre la cuestión esclavista y la Guerra Civil, incluso le envió una carta a Abraham Lincoln en nombre de la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT), donde además de felicitarle por su reelección (en noviembre de 1864), le invitaba a no desfallecer en su lucha antiesclavista y contra la opresión del ser humano¹⁸.

Para liberarse del amo, La Boétie cree, como se aprecia en su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, que es suficiente con “desearlo”. En cambio para Hegel, en su dialéctica del amo y del esclavo, la libertad sólo la merece quien prefiere la muerte a subordinarse. De manera que los hombres se dividen entre los dominantes y los dominados, o entre los que alcanzan la libertad y los que no superan el miedo a la muerte. Aunque difieren en el punto sustancial de la muerte, desde nuestro punto de vista, ambas teorías tienen muchos puntos en común, no solo porque la servidumbre también es esclavitud, sino porque no existe ningún tirano bueno. La *megamáquina* es especialista, en infligir castigos y torturas con el fin de abortar cualquier conato de insubordinación que la pueda poner en peligro. Para ello, además de la soga y el látigo, utilizará todos los recursos que estén a su disposición, como atomizar a los grupos de esclavos y dispersarlos para evitar cualquier contacto organizativo.

Desde este planteamiento, cuesta entender la razón por la que Deleuze y Guattari en *El Anti Edipo*, no cuestionan en ningún momento el pensamiento de La Boétie, cuya influencia se aprecia en Spinoza y que Wilhem Reich redescubrió:

“¿Por qué combaten los hombres *por* su servidumbre como

17. FRANCISCO, Andrés de. Prólogo. FRANCISCO, Andrés de (ed.). *Guerra y emancipación*. Op. cit., p. 11.

18. BLACKBURN, Robin. *Ibid.*, p. 43.

si se tratase de su salvación?» Cómo es posible que se llegue a gritar: ¡queremos más impuestos! ¡menos pan! Como dice Reich, lo sorprendente no es que la gente robe o se declare en huelga, lo sorprendente es que los hambrientos no roben siempre y que los explotados no estén siempre en huelga. ¿Por qué soportan los hombres desde hace siglos la explotación, la humillación, la esclavitud, hasta el punto de *quererlas* no sólo para los demás, sino también para sí mismos?”¹⁹

Siguiendo con la crítica, recordemos que para que el binomio amo-esclavo, pueda funcionar y sea “productivo”, necesita la figura del consumidor (de azúcar). Este sujeto, como ya hemos visto en el primer capítulo, se convierte en colaborador necesario. Veamos un comentario de Thoreau sobre este ciudadano medio que nos puede servir de razonamiento:

“Solemos decir que la masa de hombres no está preparada, pero la mejora es lenta, porque la minoría no es sensiblemente más sabia o mejor que la mayoría. Lo importante no es que la mayoría sea tan buena como tú, sino que haya una bondad absoluta en alguna parte que lo fermente todo. Hay miles que *en opinión* se oponen a la esclavitud y la guerra, aunque en realidad no hagan nada para ponerles fin; que, considerándose hijos de Washington y Franklin, se sientan con las manos en los bolsillos y dicen que no saben qué hacer, y no hacen nada; que incluso aplazan la cuestión de la libertad por la cuestión del librecomercio, y leen tranquilamente la lista de precios vigentes junto a las últimas noticias de México, después de cenar, y se quedan dormidos sobre ambas cosas”²⁰.

El comentario abre la posibilidad a que este ciudadano adquiera consciencia moral sobre su “complicidad” y se manifieste en contra de la atrocidad que supone la esclavitud. Esta posibilidad se hizo posible desde el momento en que Lincoln ganó las elecciones y aprobó la Proclama de Emancipación.

19. DELEUZE, Gilles; GUATTARI Félix. *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós, 2004 (1985), p. 36.

20. THOREAU, Henry David. *Desobediencia civil*, en LASTRA, Antonio, (ed.). *Desobediencia civil. Historia y antología de un concepto*. Madrid: Tecnos, p. 157.

Desde que comenzó la guerra civil estadounidense los esclavos se organizaron y crearon focos muy activos de resistencia. La razón de dicha rebelión, habría que buscarla, desde nuestro punto de vista, no en el miedo a perder la vida luchando por la libertad, sino en la disposición de tener algún espacio o refugio que pudiera asegurar su supervivencia con unas mínimas garantías. Cuando ese lugar se hizo posible, alrededor de 400.000 esclavos rompieron sus cadenas y se encaminaron hacia las tierras del norte²¹.

Como última reflexión relacionada con la dialéctica del amo y del esclavo, Susan Buck-Morss no comprende la razón por la cual Hegel, en lugar de tomar la relación del amo y del esclavo como una “abstracción”²², no contemporaneizó su discurso, ya que mientras escribía la *Fenomenología del espíritu*, Haití cumplía su primer año como país libre.

Un país donde esclavos reales se habían rebelado exitosamente contra amos reales²³. Santo Domingo era la colonia más rica de Francia y tenía medio millón de esclavos. Toussaint-Louverture lideró en 1801 una revuelta violenta de esclavos que le llevó a convertirse en gobernador de Santo Domingo. Todavía leal a la República, redactó una constitución que incluía a la raza negra en la definición de ciudadanía²⁴. Napoleón envió a las tropas francesas bajo el mando del general Leclerc para someter a la población negra rebelde, reconquistar la isla y restablecer la esclavitud. Toussaint-Louverture fue arrestado y trasladado a Francia, donde murió en 1803.

Un año después, Jean-Jacques Dessalines, oficial del ejército de Toussaint-Louverture y también antiguo esclavo, derrotó a las tropas francesas y exterminó a una gran parte de la población blanca. En 1805 fundó la primera nación constitucional e independiente de ciudadanos “negros”, bautizada con el nombre de Haití.

Según Buck-Morss, nunca antes una sociedad esclavista había derrocado exitosamente a la clase dominante²⁵. Del análisis de

21. Ver nota a pie de página: BLACKBURN, Robin. *Op. cit.*, p. 37.

22. BUCK-MORSS, Susan. *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*. Buenos Aires: Norma, 2005, pp. 54, 55.

23. *Ibid.*, p. 58.

24. *Ibid.*, pp. 34-37.

25. BUCK-MORSS, Susan. *Op. cit.*, p. 39.

Buck-Morss se desprende una paradoja, y es que, como dice, “la meta de esta liberación, sin esclavitud, no puede ser a su turno el sometimiento del amo, lo cual sería una mera repetición del «impasse existencial» del amo, sino más bien la completa eliminación de la esclavitud”²⁶.

26. *Ibid.*, pp. 69, 70.

Naturaleza

En sus últimos años de vida, el poeta romántico inglés William Wordsworth se lamentaba sobre lo rápido que había cambiado su entorno. Estar vinculado a la naturaleza en plena época de progreso capitalista y alertar sobre la insalubridad de toda “supercivilización... contra la brutalidad de un mundo mecanizado y masificado”²⁷, era como clamar en el desierto. Si en el año 1848, como dice Hobsbawm, se inauguraba la era del capital, podríamos decir que también se inauguraba la era de la contaminación. El aire de ciudades como Manchester estaba tan embrutecido por la enorme cantidad de hollín en suspensión que las paredes y los techos de las casas estaban ennegrecidos, pero también los bosques que había en el perímetro de un kilómetro alrededor de la ciudad. Tanto era así, que el naturalista J. W. Tutt, descubrió que la blanquecina polilla del abedul (*Biston betularia carbonaria*) se había transformado en negra adaptándose a la atmósfera “nocturna” que provocaba el hollín²⁸.

Los *Manuscritos económicos y filosóficos*, escritos por Marx en 1844 a los veintiseis años, según Susan Buck-Morss, son reveladores. En ellos se nos muestra a un Marx cercano a la naturaleza que pensaba que la superación de la alienación humana exigiría una reconciliación entre los seres humanos y la naturaleza, “el naturalismo desarrollado del hombre y el humanismo desarrollado de la naturaleza”²⁹. Esto quería decir que se daba una reciprocidad entre naturalismo y comunismo. Para Marx, “este comunismo, como el naturalismo totalmente desarrollado, es igual al humanismo, y el humanismo totalmente

27. LÓPEZ LILLO, Antonio; RAMOS, Ángel. *Valoración del paisaje natural*. Madrid: Abada, 2010, p. 77

28. MAJERUS, Michael E.N. Evolución y mantenimiento del melanismo industrial en los lepidoptera. Evolución y Filogenia de Arthropoda. 1.999, Bol. S.E.A., nº 26, pp. 637-649. (Consultado: 17 mayo 2017). Disponible en internet: http://sea-entomologia.org/PDF/BOLETIN_26/B26-044-637.pdf

29. BUCK-MORSS, Susan. *Mundo soñado y catástrofe. La desaparición de la utopía de masas en el Este y el Oeste*. Madrid: Antonio Machado, 2004, p. 138.

desarrollado es igual al naturalismo. Es la resolución “genuina” del conflicto entre hombre y naturaleza y entre hombre y hombre, la resolución verdadera del conflicto entre la existencia y el ser, entre la cosificación y la autoafirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie”³⁰.

Para Marx, de la misma manera que no hay sujeto sin objeto, tampoco puede haber humanismo sin naturaleza. Otra de sus argumentaciones, según Alfred Schmidt, tiene que ver con la idea de reciprocidad en la que la humanidad deberá tener siempre un intercambio orgánico con la naturaleza, sea cual sea las condiciones históricas en que viva³¹. O incluso una relación igualitaria: “la vaga esperanza de que los hombres reconciliados consigo mismos aprendan, a ejercer una mayor solidaridad que hasta ahora con las criaturas oprimidas, y que la protección de los animales en una sociedad justa ya no sea una especie de capricho privado”³².

Además de la vinculación de Marx con la naturaleza, en los *Manuscritos* también se tratará el estado originario de la humanidad. Para Marx todo está en la comunidad primitiva, incluso las condiciones para su superación. Como dice Castilla Urbano, este tema será recurrente a lo largo de su vida y lo tratará también en los *Grundrisse* y en el *Capital*³³. El tratamiento del estado natural lo tomará Marx de la tradición ilustrada y utópica, pero criticará su anacronismo, ingenuidad y la concepción del hombre aislado. Para Marx, en el estado natural que constituye la comunidad primitiva, se producirá la superación de la propiedad privada, de la alienación del hombre, de las clases y de la explotación. En ella se establecerá una reconciliación del hombre con la naturaleza, pero matiza que, si se dieran dichas comunidades de nuevo, se tendrían que insertar dentro de la evolución histórica de la sociedad industrial, superando su simplismo e ingenuidad. En

30. *Ibid.*, p. 335.

31. SCHMIDT, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*. Madrid: Siglo XXI, 2011 (1976), p. 160.

32. *Ibid.* p. 179.

33. CASTILLA URBANO, Francisco. El “Estado de naturaleza”. La comunidad primitiva y el pensamiento de Marx. *Utopía y Praxis latinoamericana*. Año 6, núm. 13, junio, 2001, pp. 86-106. (Consultado: 12 mayo 2017). Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27901305>

el proceso histórico que se da desde el estado de naturaleza primitivo hasta su época, se ha producido un proceso de degradación moral y social de la especie humana, en el que los hombres han ido perdiendo su propio ser. El punto más bajo de este proceso lo constituye la sociedad capitalista. Sin embargo, según dice Castilla Urbano, en este estado de negación de la humanidad, el hombre esconde la semilla de su futura humanización, que no supondrá una vuelta al principio de los tiempos porque se aprovechará de los beneficios del capitalismo, y por ello, las condiciones serán mucho más favorables que en ninguna otra época de la historia³⁴. Esa sociedad que habrá de venir no es otra que la comunista, y su estado de naturaleza idealizado será el comunismo. En ella, el trabajo será gozoso, la producción útil (y mayor que nunca) y se estrecharán los vínculos humanos³⁵.

Marx había estudiado a antropólogos como Lewis Henry Morgan, autor de *La sociedad primitiva*, identificándose con la idea de que en las sociedades primitivas se encuentra el modelo de sociedad que el hombre deberá reconstruir cuando se libere de la deformación a la que le somete la civilización. A diferencia de Morgan, más cercano a los socialistas utópicos, Marx creía que este proceso se realizaría en un nivel diferente que en el de la sociedad primitiva³⁶.

Para Buck-Morss, la crisis ecológica de finales del siglo XX acercó a los marxistas al compromiso con el medio ambiente, pero, según su parecer, Marx se adelantó a esta reconciliación, y cree que no se debe meramente a una expresión del romanticismo decimonónico o a su idealismo juvenil, sino a una preocupación política sumamente práctica³⁷.

Como muestra de esta preocupación político-práctica, Marx llegó a entender la relación entre el hombre y la naturaleza como un circuito cerrado holístico y simbiótico. Como describe Schmidt, los hombres penetran las sustancias naturales, éstas pasan a través de ellos como valores de uso, para volverse a transformar en mera naturaleza. El

34. *Ibid.* p. 94.

35. *Ibid.* p. 105.

36. KRADER, Lawrence. *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*. Madrid: Siglo XXI, 1988, p. 22.

37. BUCK-MORSS, Susan. *Op. cit.*, pp. 138-139.

hecho de que Marx entienda el concepto de intercambio orgánico, no sólo metafóricamente sino también fisiológicamente, surge como crítica de la separación de la ciudad y el campo, típica de la producción capitalista de su época. En ella ve "el intercambio orgánico entre el hombre y la tierra, es decir, el retorno a la tierra de los elementos constitutivos de ésta que el hombre consumió utilizándolos en forma de medios de alimentación y vestimenta, con lo cual se altera la eterna condición natural de la productividad duradera del suelo"³⁸.

38. SCHMIDT, Alfred. *Op. cit.*, p. 97.

Resistencia violenta

El marco que sustenta la resistencia política violenta es el uso de la fuerza. La guerrilla y sus técnicas fueron estudiadas por Carl von Clausewitz en su obra *De la guerra* –publicada en 1832, un año después de su muerte–. En ella analiza la guerra napoleónica con el fin de encontrar una forma de resistencia frente a la estrategia de Napoleón. Según dice, la cuestión en la guerra es la “capacidad de resistencia”³⁹.

Napoleón fusionó de manera novedosa la Revolución y la guerra creando una máquina imperial que era imposible detener. Con la invención de la resistencia política y militar mediante la guerra de guerrillas, se creó su homónimo opuesto⁴⁰. Para Howard Caygill, Clausewitz mantiene que la guerra defensiva de resistencia levantada por el pueblo, como ocurrió en España, muestra que un nuevo poder se ha elevado y constituye el del “pueblo en armas”⁴¹. Clausewitz se refería a la guerra de la independencia española, o Guerra del Francés, donde, entre 1808 y 1813, perecieron 110.000 soldados de la *Grande Armée*. Como reconoció Napoleón en la isla de Santa Elena: “Todas las circunstancias de mis desastres vienen a vincularse con este nudo fatal; la guerra de España destruyó mi reputación en Europa”⁴².

Gaygill recoge un fragmento de Clausewitz donde se aprecia el análisis de la guerra popular como una forma nueva, volátil y difusa, sin centro: “Según la idea que tenemos sobre la guerra del pueblo, ésta, al igual que una esencia en forma de nube o de vapor, no se condensa en ninguna parte ni forma un cuerpo sólido”⁴³.

Marx y Engels, en un texto sobre los guerrilleros españoles, dicen

39. CAYGILL, Howard. *De la resistencia. Una filosofía del desafío*. Madrid: Armaenia, 2016, p. 160

40. *Ibid.*, p. 35.

41. *Ibid.*, p. 38.

42. MALYE, François. *Napoleón y la locura española*. Madrid: Edaf, 2008, p. 9.

43. CAYGILL, Howard. *Op. cit.*, p. 49.

al respecto de esta volatilidad:

“Por eso era muy difícil circular por los caminos. Había millares de enemigos y ninguno de ellos era visible. Era imposible mandar un mensajero sin que éste fuera apresado; enviar provisiones sin que éstas fueran requisadas; realizar el menor movimiento sin que fuera observado por centenares de ojos. Era imposible destruir en sus raíces una organización semejante”⁴⁴.

La *Teoría del partisano o del guerrillero* fue desarrollada por Carl Schmitt a partir de dos disertaciones que pronunció en España en marzo de 1962⁴⁵. En su teoría, a partir de Clausewitz, analiza la guerra de guerrillas del pueblo español contra el ejército francés. Según Schmitt, el partisano o guerrillero, a diferencia del soldado regular, no tiene instrucción militar, no porta uniforme ni armas reglamentarias, ni ocupa una función determinada, y además es irregular, traicionero e imprevisible. Su actitud no tiene nada que ver con “un duelo de caballeros” a la vieja usanza, donde el respeto entre militares o entre Estados se sobrentendía; o las guerras reguladas que distinguían entre el soldado y el civil, donde se respetaba el acuerdo de paz. El partisano distingue perfectamente al amigo del enemigo, y quiere aniquilar a este a toda costa porque lo odia profundamente, tanto, que incluso ese odio pasa de una generación a otra. En el caso de la Guerra del Francés, además, se dio el sentimiento de defensa o preservación de la identidad nacional contra el invasor extranjero.

El guerrillero no necesita la logística de una batalla regular, actúa dentro de un territorio conocido y tiene un gran compromiso con su tierra natal, lo cual quiere decir que su propia gente lo ayuda. Este conocimiento del terreno le da extrema ventaja para desplazarse con facilidad. En la *Teoría del partisano*, Schmitt desarrolló la tesis de que

44. MARX, K.; ENGELS, F. *Las acciones guerrilleros en España contra la invasión napoleónica (1808-1812)*, en: ARMIÑO, Mauro (ed.). *La lucha de guerrillas según los clásicos del Marxismo-Leninismo*. Madrid: Júcar, 1980, p. 34.

45. Ver: SCHMITT, Carl. *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político*. Madrid: Trotta, 2013; y SCHMITT, Carl. *Teoría del Guerrillero. Observaciones al Concepto de lo Político*. Traducido de la Primera Edición de 1963 por Denes Martos. (Consultado: 15 mayo 2017). Disponible en internet: https://drive.google.com/file/d/0Bw5rVaDg_B5-ZjY1ZWVhZjMtYjRhMC00MGYxLWEwZDgtYjcwZjVhYTk5NWVm/view

la guerra popular es la contienda que se acerca a su grado absoluto de intensidad, y sugiere una materialización de la violencia que se intensifica cuando se eleva al nivel de la lucha de clase mundial⁴⁶.

En julio de 1870, Marx pronunció en Londres el primer discurso para la Asociación Internacional del Trabajo (AIT), fundada en Londres en 1864 como “precursora de la nueva sociedad”, sobre los acontecimientos de la guerra entre Francia y Alemania. El 19 de julio el Segundo Imperio de Luis Napoleón declaró la guerra al Imperio Prusiano de Bismarck. Francia cayó derrotada en poco más de un mes (2 de septiembre), y el ejército prusiano sitió París durante cinco meses. Tras la derrota, los parisinos organizaron su propia resistencia, y una guerra entre estados-nación pasó a convertirse en una guerra revolucionaria.

El 9 de septiembre, Marx pronunció un segundo discurso en el que animaba a los obreros a apoyar a la República en su resistencia contra la invasión alemana. A finales de enero de 1871, el gobierno republicano acordó un armisticio con el ejército prusiano. El 18 de marzo, los revolucionarios que habían instaurando un proyecto político popular y autogestionado, lograron frenar la invasión de la capital por parte del ejército de Adolphe Thiers, representante del gobierno provisional de la República. Para Marx, la Comuna se revelaba como la forma que debía adoptar un estado obrero, y la reivindicaba como ejemplo de carácter afirmativo en su lucha contra el Imperio, no sólo porque era capaz de defenderse, sino porque también era afirmativa a la hora de proponer una nueva forma política⁴⁷. Del 21 de al 28 de mayo, las tropas de Thiers entraron a sangre y fuego y acabaron con los 72 días de la Comuna⁴⁸. Tras la masacre se contabilizaron entre veinte mil y treinta mil personas asesinadas y otras cuarenta mil encarceladas.

Para Neil Faulkner, la Comuna de París abrió un nuevo capítulo en la lucha entre la violencia capitalista y la revolución proletaria⁴⁹.

El 30 de mayo, dos días después de caer la última barricada, Marx pronunció un tercer discurso denunciando los hechos: “Frente a la

46. CAYGILL, Howard. *Op. cit.*, pp. 53-54.

47. *Ibid.*, p. 67.

48. FAULKNER, Neil. *Op. cit.* pp. 258-262.

49. *Ibid.*, p. 262.

vieja sociedad, con sus miserias y su delirio político, está surgiendo una sociedad nueva, cuyo principio de política internacional será *la paz* porque su gobernante nacional será el mismo en todas partes. ¡*el trabajo!*”⁵⁰.

Caygill hace una lectura de Marx a través del concepto de *ressentiment* de Nietzsche. En él se identifican las luchas proletarias contra el poder represor de la *megamáquina* en términos de venganza y resentimiento⁵¹. En *La genealogía de la moral* se señala una violencia desconocida y un deseo de venganza contra la clase gobernante. En Marx también se aprecia el mismo “resentimiento” cuando profesa venganza contra los “exterminadores” de la Comuna: “Cuando los esclavizadores del proletariado descuartizan su cuerpo vivo, no deben seguir abrigando la esperanza de retornar en triunfo a los muros intactos de sus casas”⁵². Nietzsche mostró, según Peter Pál Pelbart, cuánta violencia y crueldad fue necesaria para moldear al hombre en su forma actual, y cuánto dolor se necesitó para incrustar en la memoria de este “animal moral” el miedo y el terror. Y evoca al respecto algunos métodos: las pedradas, los empalados, las laceraciones o el pisoteo con caballos, el cocinado del criminal en aceite o vino hirviendo, el popular despellejamiento, la ablación de la carne del pecho, etc⁵³.

Marx creará, como se aprecia en el *Manifiesto comunista*, que la única vía para alcanzar la verdadera emancipación será la violenta:

“Los comunistas no tienen por qué guardar encubiertas sus ideas e intenciones. Abiertamente declaran que sus objetivos sólo pueden alcanzarse derrocando por la violencia todo el orden social existente. Tiemblen, si quieren, las clases gobernantes, ante la perspectiva de una revolución comunista. Los proletarios, con ella, no tienen nada que perder, como no sea sus cadenas. Tienen, en cambio, un mundo entero que ganar”. ¡Proletarios de todos los Países, uníos!⁵⁴.

50. CAYGILL, Howard. *Op. cit.*, p 58.

51. *Ibid.*, p. 59.

52. *Ibid.*, pp. 64, 65.

53. PELBART, Peter Pál. *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*. Buenos Aires: Tinta de limón, 2009, p. 72.

54. MARX Carlos, ENGELS, Federico. *Op. cit.*, p. 12.

La lucha popular irá tomando conciencia política, y el incipiente proletariado, hijo de la revolución industrial, se querrá liberar de las garras opresoras del capitalismo mediante revueltas y revoluciones.

En los apartados posteriores analizaremos el desplazamiento que se produjo desde el centro de las ciudades a la periferia del campo o del bosque, a partir de los años cuarenta del siglo XX. De manera que el espacio natural se convertirá en un *topos* desde donde golpear a la *megamáquina* con acciones tácticas de ataque y retirada.

Emboscadura

La hagiografía obrera considera a Espartaco como el primer rebelde que se levantó contra la tiranía y la opresión. Marx se sentía seducido por la figura del esclavo tracio⁵⁵. Según Walter Gérard, la Revuelta de Espartaco o la Guerra de los Gladiadores comenzó en el año 73 a.C., cuando Espartaco y un grupo de setenta esclavos se sublevaron en Capua contra sus captores romanos con el fin de recuperar la libertad⁵⁶. A medida que avanzaba el grupo, liberaban esclavos y se les sumaban campesinos libres que trabajaban en latifundios de terratenientes. El ejército de Espartaco fue aumentando hasta llegar a tener cerca de diez mil hombres, llegando a suponer una auténtica amenaza contra el Imperio romano⁵⁷. Antes de tener un ejército organizado, realizaba acciones proto-guerrilleras de desgaste, tras ellas, se replegaba a los bosques de las abruptas laderas del Vesuvio⁵⁸. El hostigamiento fue tan grande que el Senado envió 10 legiones experimentadas al mando del Pretor Marco Licinio Craso. Tras varios enfrentamientos, el año 71 a.C. se libró la última batalla en Lucania, 60.000 esclavos murieron y 6.000 fueron crucificados en la Vía Appia en dirección a Roma. El cadáver de Espartaco nunca fue reconocido.

Aunque el desmoronamiento de la Roma Imperial no se puede atribuir en ningún caso a la Guerra de los Gladiadores, historiadores romanos como Salustio, Eutropio, o Floro, fueron unánimes al considerarla de extrema gravedad⁵⁹.

Según dice Silvia Federici, junto al desmoronamiento del Imperio también cayó su sistema esclavista. Durante los siglos V y VI los esclavos fueron sustituidos por la servidumbre. Los campesinos

55. GÉRARD, Walter. *Espartaco y la llamada revolución de los gladiadores*. Barcelona: Etcétera, 2005, p. 3.

56. *Ibid.*, p. 6

57. *Ibid.*, p. 9.

58. *Ibid.*, p. 7.

59. *Ibid.*, p. 4.

libres que se habían arruinado por no haber podido competir contra el sistema esclavista, se vieron además obligados a someterse a los terratenientes al necesitar su protección ante las invasiones germánicas⁶⁰. De hecho, desde el siglo IX hasta el XI, el nombre de “campesino” (*rusticus, villanus*) fue sustituido por el de “siervo” (*servus*)⁶¹. Los siervos y todas sus pertenencias pertenecían a sus amos, y sus vidas estaban reguladas en todos los aspectos por la ley del feudo. No obstante, aunque el término *servus* significa esclavo en latín, la servidumbre en términos de subordinación era más favorable que la esclavitud⁶². Además, como dice Federici, dentro de la propia comunidad campesina existían muchas diferencias sociales. Estaban los campesinos libres y los de estatuto servil, los ricos y los pobres, los que tenían seguridad en la tenencia de la tierra y los jornaleros sin tierra, y además existía una abismal diferencia entre mujeres y hombres⁶³.

La existencia de los “campos comunes” era fundamental y necesaria para la supervivencia de muchos pequeños granjeros o labradores. Praderas, bosques, ríos y pastos proporcionaban recursos imprescindibles para la economía campesina, al tiempo que fomentaban la cohesión y cooperación comunitarias. Los siervos, conocedores del adagio: “La tierra es de quienes la trabajan”⁶⁴, estaban vinculados a la tierra que ocupaban y consideraban intolerables las restricciones a las que estaban sometidos. Como recuerda Federici, en sus praderas podían pacer las vacas y en sus bosques recoger leña para combustible, madera para la construcción, recolectar miel, fresas silvestres y hierbas, extraer minerales y turba, lagunas donde pescar, etc. Los campos comunes también eran espacios donde reunirse y tomar decisiones colectivas. Además de cooperar en el trabajo, eran la base material sobre la que podía crecer la solidaridad y la sociabilidad

60. FEDERICI, Silvia. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación agraria*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010, p. 40.

61. *Ibid.*, p. 41.

62. La servidumbre marcó el fin del trabajo con grilletes y de la vida en la ergástula (las ergástulas eran las viviendas de los esclavos en las villas romanas. Se trataba de “prisiones subterráneas” en las que los esclavos dormían encadenados; las ventanas eran tan altas) en: *ibid.*

63. *Ibid.*, p. 43.

64. *Ibid.*, p. 42.

campesina. Allí también se realizaban los festivales y los juegos⁶⁵.

Aquellas sociedades a pesar de su servitud, no eran tan inmovilistas como se cree, y se dieron algunas luchas contra el abuso de la nobleza en relación a los aumentos arbitrarios de los impuestos y las grandes cargas⁶⁶. A finales del siglo XIV, los levantamientos campesinos contra los terratenientes fueron constantes y masivos⁶⁷. Entre ellos destaca el llamamiento a la igualdad social de John Ball en 1381: “estamos hechos a imagen de Dios, pero nos tratan como bestias”, y agregó, “nada estará bien en Inglaterra (...) mientras haya caballeros y siervos”⁶⁸. Esos levantamientos coincidieron con la disolución del feudalismo y la llegada de una nueva monarquía autoritaria.

A partir del siglo XVII, se encadenarán varias crisis que desembocarán en la transición del feudalismo al capitalismo. Como hemos visto, los cercamientos o cierre de los terrenos comunales, serán uno de los principales detonantes. Contra ellos, se producirán innumerables revueltas como la del bosque de Rockingham, en 1607, donde se masacraron a más de cincuenta personas que defendían los derechos comunales.⁶⁹ Los levantamientos en el bosque de Gillingham, entre 1626 y 1628, que fueron dirigidas por mujeres que proclamaban: “Aquí nacimos y aquí moriremos”⁷⁰. Los enfrentamientos en 1649 contra Gerard Winstanley y los *diggers*, por fundar colonias en los yermos del sur de Inglaterra para sembrar los “comunes”. Winstanley y otras 43 personas firmaban la “Declaración de las gentes pobres y oprimidas de Inglaterra” (*A Declaration from the Poor Opressed People of England*), dirigida a los terratenientes:

“(...) por razones de realengo hacen cortar para su venta los árboles y bosques que crecen en las tierras comunales; para su uso privado de las tierras comunales que, según ellos mismos afirman, pertenecen a los pobres, y que se ven depauperadas, y la pobre y oprimida gente despojada de sus derechos (...) mien-

65. *Ibid.*, p. 117.

66. *Ibid.*, p. 49.

67. *Ibid.*, p. 46.

68. , en: *ibid.*, p. 66.

69.p. 93

70. p. 93, carta magna

tras ellos y los ricos terratenientes sacan el máximo beneficio a las tierras comunales, llenándolas de ovejas y ganado; y los pobres (...) son perseguidos por ustedes si cortan leña, matorral, turba u otros bienes (*furseys*) en terrenos comunales en los que ustedes no dan su venia”⁷¹.

En 1722, un grupo de comuneros ingleses del bosque de Waltham se ennegrecían la cara como “falsos negros” y se organizaban para proteger los derechos consuetudinarios ante la privatización de los campos mediante los cercamientos⁷². Un año después de la aparición de los “negros”, se aprobó una ley, la Waltham Black Act, en la que se prohibía disfrazarse o ennegrecerse la cara. Linebaugh relaciona la aprobación de la Ley negra como parte de un proceso de criminalización de la raza negra y de racialización de los delitos⁷³.

Los “negros” de Waltham protestaban porque las restricciones en las tierras comunales no hacían más que aumentar, por lo que no tenían “otro objetivo sino hacer justicia, y asegurar que el rico no insulte ni oprima al pobre”⁷⁴. Declaraban sus intenciones en notas amenazantes clavadas en los árboles⁷⁵, y con la intención de intimidar a los propietarios realizaban acciones directas. Una de estas acciones fue relatada por el propietario de Farnham Park: “aparecieron 15 de su tribu tiznada, algunos con abrigo de piel de ciervo, otros con gorros de cuero, etc. y todos con caballos y bien armados. Había igualmente al menos 300 personas congregadas para ver al «jefe negro» y sus «falsos negros»”⁷⁶

Para Linebaugh “estos comuneros son cazadores recolectores que tienen sus equivalentes en África y las Américas”⁷⁷. Las clases altas los comparaban con los indios, con los salvajes, con los bucaneros, con los árabes. En septiembre de 1723, Richard Norton, guarda del bosque de Bere, pretendió “acabar con estos árabes y estos bandi-

71. pp. 100, 101

72. LINEBAUGH, Peter. *El Manifiesto de la Carta Magna. Comunes y libertades para el pueblo*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2013, pp. 111, 112.

73. *Ibid.*

74. *Ibid.*, p. 118.

75. *Ibid.*, p. 121.

76. *Ibid.*, p. 117.

77. *Ibid.*, p. 121.

dos”⁷⁸. Según Linebaug, hasta cuarenta de los «negros» de Waltham fueron juzgados después de ser arrestados en mayo de 1723⁷⁹.

Estos seres misteriosos que provocaban por igual fascinación y repulsión, se quedarán viviendo en lo más profundo del bosque, al margen del nuevo sistema que estaba naciendo. Eran los últimos de una saga que se remontaba, como dijo Marc Block, al siglo XI. En aquella época, los bosques, lejos de ser espacios desiertos, estaban habitados por seres inquietantes y peligrosos: “bosqueros” (*boisilleurs*), cazadores, carboneros, forjadores, buscadores de cera y miel, prófugos de la justicia, lunáticos, fugitivos religiosos, y bandas de asaltantes⁸⁰. Este escenario de seres marginales que convertían el bosque en símbolo de una forma de vida salvaje e irracional, llegaba a su fin.

Ersnt Jünger teorizó sobre la vuelta al bosque en plena era tecnológica, después de la Segunda Guerra Mundial, en la que participó como soldado alemán, aunque contrario al régimen nazi. Para ello se servirá de la figura del emboscado, un ser soberano, libre e independiente que se basta a sí mismo⁸¹. El nombre de emboscado proviene de una vieja palabra islandesa que alude al hombre que ha entrado en un grave conflicto y a causa de ello se retira en la naturaleza⁸².

Jünger considera el bosque como el lugar de la libertad⁸³, y lo describe de múltiples formas, como un lugar “secreto” (*heimlich*) que puede ser inquietante y siniestro, como una morada bien abrigada, y también como un bastión de seguridad⁸⁴. Para Jünger, el bosque es un santuario, pero no desde un punto de vista idílico, sino “metapolítico”⁸⁵, es decir, un lugar para la resistencia y la lucha. La acepción de “emboscado”, como comenta su traductor, Sánchez Pascual, viene de *Waldgänger* (compuesta de *Wald*, bosque, y *Gang*, marcha, andadura).

78. *Ibid.*, p. 120.

79. *Ibid.*, p. 121.

80. Citado en: BARTRA, Roger. *El salvaje en el espejo*. Barcelona: Destino, 1996, pp. 125, 126.

81. JÜNGER, Ernst. *La emboscadura*. Barcelona: Tusquets, 2002 (1988), p. 125.

82. *Ibid.*, pp. 79, 80.

83. *Ibid.*, p. 69.

84. *Ibid.*, p. 98.

85. Nota introductoria del traductor, Andrés Sánchez Pascual, en: *ibid.*, p. 13.

Por tanto, para Jünger , la “emboscadura” será “irse al bosque”⁸⁶.

El emboscado es aquella persona singular que depende de sus propias fuerzas⁸⁷, que vive “para sí”, y mantiene con la libertad una relación originaria. También es el que vive en una tensión permanente, y está decidido a llevar adelante una lucha que “acaso carezca de perspectivas”⁸⁸. Una lucha que “no es la de un soldado”, ya que el emboscado no conoce ni las formas propias del soldado ni su disciplina⁸⁹. Para Jünger el emboscado es un símbolo altamente esperanzador, que con sus acciones vendrá a liberarnos de las tiranías y “se propagará como un virus que causará un efecto enorme, imposible de calcular”⁹⁰.

El emboscado pretende cambiar, al igual que los “falsos negros” de Waltham, el orden “natural” de las cosas. Justo lo contrario que la polilla del abedul, que dentro de la lógica darwinista se adaptó a la contaminación de Manchester transmutándose en hollín, y así pasar desapercibida de sus depredadores.

86. *Ibid.*, p. 48.

87. *Ibid.*, p. 80.

88. *Ibid.*, p. 60.

89. *Ibid.*, p. 139.

90. *Ibid.*, p. 48.

Máquina de guerra

Según Deleuze y Guattari, la máquina de guerra se metamorfosea en acciones de tipo “rizomático” para combatir al aparato de Estado o a cualquier otra estructura “arborescente” o centralizada donde se concentran los órganos de poder. Siguiendo con su descripción, la disciplina no es lo propio de la máquina de guerra, ya que la disciplina deviene la característica principal del órgano que justamente combaten; de ahí que la máquina de guerra considere la indisciplina un valor fundamental, porque pone en tela de juicio a la jerarquía y traiciona el sentido del honor, al que es tan susceptible el Estado⁹¹.

El concepto de máquina de guerra desarrollado por Deleuze y Guattari tiene su lógica en los mecanismos que empleará la guerrilla marxista, que también quiere destruir a toda costa el Estado. La guerrilla actúa desde el exterior como una banda o manada de acción que, tras golpear, se dispersa y esconde. La táctica guerrillera del Che Guevara evidencia este ejemplo:

“Muerde y huye” le llaman algunos despectivamente, y es exacto. Muerde y huye, espera, acecha, vuelve a morder y a huir y así sucesivamente, sin dar descanso al enemigo. Hay en todo esto, al parecer, una actitud negativa; esa actitud de retirada, de no dar combates frontales, sin embargo, todo es consecuente con la estrategia general de la guerra de guerrillas, que es igual en su fin último a la de una guerra cualquiera: lograr el triunfo, aniquilar al enemigo”⁹².

Para Carl Schmitt, la Guerra del Francés tuvo una influencia universal cuyas consecuencias “cambiaron el rostro del mundo y de su humanidad”⁹³. Evidentemente, Schmitt se refería a la importante presencia que las luchas guerrilleras tuvieron en la segunda mitad del

91. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 2004 (1988), pp. 365-366.

92. CHE GUEVARA, Ernesto. *La guerra de guerrillas*. Hondarribia: Hiru, 1997, p. 25.

93. CAYGILL, Howard. *Op. cit.*, p. 158.

pasado siglo. La Guerra del Francés originó la formulación de Clausewitz en la que ponía de manifiesto a “la guerra como continuación de la política”. Según Schmitt, esta lógica fue llevada hasta sus últimas consecuencias por Lenin y Mao Tse-tung⁹⁴.

Para Lenin, la guerrilla marca una fase intermedia entre la lucha local y la revolución mundial, al transformar la resistencia local de espontánea a planeada internacionalmente⁹⁵. Este será el *leitmotiv* de la Primera Conferencia Tricontinental realizada en La Habana en enero de 1966, de la que nacerá la Organización de Solidaridad de los Pueblos de África, Asia y América Latina (OSPAAAL), con el fin de establecer relaciones de solidaridad entre los movimientos revolucionarios de los tres continentes del Tercer Mundo bajo la bandera del internacionalismo, reivindicando la soberanía y autodeterminación de los pueblos, su diversidad étnico-cultural y la justicia social. Como dijo El Mehdi Ben Barka, presidente del Comité preparatorio de la Tricontinental, se trataba de reunir “las dos grandes corrientes contemporáneas de la revolución mundial, la del Octubre socialista y la lucha de liberación nacional en los países del Tercer Mundo”⁹⁶

Dentro de esta coyuntura, en abril de 1967, el Che lanzó su famoso mensaje a la Tricontinental: “Crear dos, tres, muchos Viet Nam”, en defensa de la creación de un “verdadero” proletario internacional “donde la bandera bajo la que se luche sea la causa sagrada de la redención de la humanidad, de tal modo que morir bajo las enseñas de Viet Nam, de Venezuela, de Guatemala, de Laos, de Guinea, de Colombia, de Bolivia, de Brasil, para citar solo los escenarios actuales de la lucha armada, sea igualmente gloriosa y apetecible para un americano, un asiático, un africano y, aun, un europeo”⁹⁷.

Hay un pasillo ideológico que conecta las luchas anticoloniales de los años sesenta y setenta con el alzamiento a principios de los años

94. *Ibid.*, pp. 158, 159.

95. *Ibid.*, p. 157.

96. ÁVILA GÓMEZ, Gabriela. Ospaal: Medio siglo en busca de una integración desde el sur. Gramma, 14 enero 2016. (Consultado: 22 mayo 2017). Disponible en internet: <http://www.granma.cu/mundo/2016-01-14/ospaal-medio-siglo-en-busca-de-una-integracion-desde-el-sur-14-01-2016-22-01-20>

97. CHE GUEVARA, Ernesto. *Crear, dos, tres, muchos Viet Nam. Mensaje a la Tricontinental*. Bogotá: Ocean Press, 2007, p. 17.

noventa del Ejército Nacional de Liberación zapatista (EZLN), encabezado por el Subcomandante Marcos. En su famosa primera declaración, *La primera Declaración de la Selva Lacandona* (1993), el EZLN hace un llamamiento a sus hermanos mexicanos para unirse a las fuerzas insurgentes:

“Al pueblo de México:

Hermanos mexicanos:

Somos producto de 500 años de luchas: primero contra la esclavitud, en la guerra de Independencia contra España encabezada por los insurgentes, después para evitar ser absorbidos por el expansionismo norteamericano, luego para promulgar nuestra Constitución y expulsar al Imperio Francés de nuestro suelo, después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros a los que se nos ha negado la preparación más elemental para así poder utilizarnos como carne de cañón y saquear las riquezas de nuestra patria sin importarnos que estemos muriendo de hambre y enfermedades curables, sin inmortales que no tengamos nada, absolutamente nada, ni un techo digno, ni tierra, ni trabajo, ni salud, ni alimentación, ni educación, sin tener derecho a elegir libre y democráticamente a nuestras autoridades, sin independencia de los extranjeros, sin paz ni justicia para nosotros y nuestros hijos. (...)”⁹⁸.

Al escuchar los discursos en defensa de la libertad de los pueblos indígenas pronunciados por el “Che” o por Marcos, se produce la curiosa analogía de no poder dejar de pensar en el fantasma del *modulor* revoloteando a su alrededor. ¿Es Marcos el ventrílocuo de los indígenas y habla por ellos, o son estos los ventrílocuos de Marcos y hablan por él? Hablar por el otro y asumir su voz es suplantarlo, anularlo o disminuirlo.

En 1951, cuatro años después de la independencia de la India, el primer ministro Jawaharlal Nehru le encargaba al arquitecto Le

98. Página web: EZLN. (Consultado: 20 abril de 2017). <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993.htm>

Corbusier la proyección de la nueva ciudad de Chandigarh. Todas las medidas del urbanismo, edificios y muebles eran diseñados según las proporciones del *modulor*, un protohombre de inspiración anglosajona (para más inri) de 1.83 metros de altura, cuyas proporciones se institucionalizaron como referente universal para la construcción arquitectónica. Habría que considerar que la altura media del hombre indio es de 1.65 m. y de la mujer de 1.52 m⁹⁹. Con esto no queremos decir que Le Corbusier no actuara de buena fe, él estaba convencido de que su sistema estandarizado (y eurocéntrico) mejoraría la calidad de vida de la humanidad.

Ese también podría ser el caso de Deleuze y Foucault. Gayatri Spivak critica un diálogo que se produjo entre ambos intelectuales en 1972. La conversación, según Spivak, “está enmarcada por dos sujetos monolíticos y anónimos en-trance-de-revolución: «un maoísta» y la «lucha obrera»”¹⁰⁰. Spivak cataloga la conversación de banal, problemática e inofensiva. Según dice, “estos profetas de la heterogeneidad y del Otro”¹⁰¹ son incapaces de articular, fuera de disertaciones románticas, una teoría que pueda ser insertada en una coyuntura real¹⁰². El Imperialismo no es sólo un fenómeno económico, territorial y estratégico, también es una manera de contar el mundo. Si se acepta “convertir al nativo en proletario” o “ignorar al subalterno”, es “continuar conscientemente o inconscientemente el proyecto imperialista”, por esta razón hace falta una nueva práctica crítica, para que el “subalterno” se convierta en una figura visible¹⁰³. El subalterno, para Spivak, es el que no tiene voz, el excluido, pero, sobre todo, es el que no tiene un lugar de enunciación.

99. Según un mapa que muestra las alturas medias de las personas de 30 años en 2014 y hace 100 años La altura media de los hombres indios era en 1914 de 1.62 m., y en 2014 de 1.64.9 m.; y de las mujeres indias era en 1914 de 1.48 m., y en 2014 de 1.52.6 m. Altura media por países. El País. (Consultado: 23 mayo 2017). Disponible en internet: http://elpais.com/elpais/2016/07/21/media/1469127433_712478.html

100. SPIVAK, Gayatri Chakravorty *¿Pueden hablar los subalternos?* Barcelona: Macba, 2009, p. 46.

101. *Ibid.*, p. 48.

102. *Ibid.*, p. 51.

103. VEGA, María José. *Imperios de papel. Introducción a la crítica postcolonial*. Barcelona: Crítica, 2003. p. 283.

Agrupación

La guerrilla es rizomática, porque conecta “cualquier punto con cualquier otro sin fijar un orden”¹⁰⁴, como se puede apreciar en un documento del Partido Comunista Español (PCE) destinado a los guerrilleros que lucharon en los montes españoles contra la dictadura de Franco: “la fuerza del guerrillero no está en el vigor físico ni en el armamento, está en su agilidad y en el enlace íntimo con las masas populares”¹⁰⁵. De hecho, para poder llevar a cabo su misión, necesita contar con “puntos de apoyo”¹⁰⁶. Una de las condiciones para que las guerrillas se afiancen sobre el terreno es que tengan a su favor a la población local y puedan contar con su apoyo logístico.

Acabada la guerra civil española en 1939, quedaron aislados en las montañas grupos de combatientes que no pudieron, o no quisieron, cruzar la frontera hacia Francia. Las acciones de estos hombres dispersos, y que Fernanda Romeu califica de “huidos”¹⁰⁷, no tenían otro objetivo que provocar algunos sabotajes y sobrevivir con el apoyo de los habitantes locales. Las principales áreas se encontraban en los bosques y montañas de Asturias, León, Levante y Aragón. Estas bolsas de resistentes serían contactadas y rearmadas a finales del verano de 1944 por el Partido Comunista Español (PCE)¹⁰⁸. El rearme se debió a la victoria aliada contra el fascismo en la Segunda Guerra Mundial, que desató nuevas esperanzas entre los republicanos exiliados, muchos de ellos combatientes contra los nazis. En Toulouse, “capital” del exilio, el PCE puso en funcionamiento una escuela de guerrilleros¹⁰⁹, y desplegó hacia la península, por etapas, un contin-

104. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Op. cit.*, p. 13.

105. *Punto nº 8 Consejos a lo guerrilleros. Documento de régimen interno PCE. Diciembre 1948*; en: ROMEU ALFARO, Fernanda. *La agrupación Guerrillera de Levante*. Valencia: Alfons el Magnànim, 1987, p. 50.

106. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Op. cit.*, p. 416.

107. ROMEU ALFARO, Fernanda. *Op. cit.*, p. 35.

108. *Ibid.*, p. 23.

109. *Ibid.*, p. 93.

gente de entre 5.000 y 6.000 hombres¹¹⁰. Aunque la mayoría eran militantes comunistas, también se incorporaron a sus filas socialistas y anarquistas.

Esta resistencia antifascista emulaba la Guerra del Francés¹¹¹, y su intención era sublevar a los campesinos en una revuelta popular que se iniciaría desde el campo (periferia) hacia la ciudad (centro) con el fin de acabar con el régimen franquista.

La emboscadura de Jünger fue escrita en 1951, cuando la guerrilla estaba aún activa. En el libro se aprecian muchos pasajes que podrían tener una relación directa con las vivencias que en aquellos días tenían los resistentes españoles: “La resistencia del emboscado es absoluta; el emboscado desconoce el neutralismo, desconoce la clemencia¹¹² (...) El emboscado lleva a cabo su pequeña guerra, su guerrilla, a lo largo de las vías del ferrocarril y de sus rutas de aprovisionamiento, amenaza los puentes, las transmisiones y los depósitos.¹¹³ (...) El emboscado organiza el espionaje, los sabotajes, la difusión de noticias entre la población. Se retira a parajes donde no hay caminos, se sumerge en el anonimato, para volver a hacer acto de presencia así que el enemigo da muestras de debilidad”¹¹⁴ (...) “Su libertad para elegir el terreno es mayor que la de las tropas regulares y atacará allí donde se pueda ocasionar un gran quebranto con fuerzas escasas –se apostará en los desfiladeros, en los caminos que atraviesan terrenos difíciles, en las lazas que quedan muy lejos de las bases”¹¹⁵.

Entre los diversos grupos que campaban por los montes de la península destaca la Agrupación Guerrillera de Levante, conocida como

110. Este tema es motivo de discusión entre especialistas. Secundino Serrano cifra esta cantidad como media entre los 2.000 a 2.500 que contabiliza Harmut Heine, y los 7.500 de Francisco Moreno Gómez. Ver: SERRANO, Secundino. *Maquis. Historia de la guerrilla antifranquista*. Temas de Hoy, Madrid, 2002, p. 381.

111. El nombre que se pusieron a sí mismos los hombres y mujeres que participaron en la lucha de resistencia contra el franquismo fue el de guerrilleros y guerrilleras, y a su lucha el de guerrilla. Según Antonio Calero, la memoria histórica, viva por más de un siglo, enlaza fluidamente con 1808; ver: CALERO, Antonio M^a. Pólogo. ROMEU ALFARO, Fernanda. *Op. cit.*, p. 10.

112. JÜNGER, Ernst. *Op. cit.*, 126.

113. *Ibid.*, p. 140.

114. *Ibid.*, p. 141.

115. *Ibid.*

AGL¹¹⁶, que operaba en Castellón, Teruel, Cuenca y Valencia. Desde el Maestrazgo y los macizos montañosos de Gúdar y Javalembre hasta las sierras, picos y bosques de Santa Cruz de Moya, Tuéjar, Benagéver, Requena, Utiel, Minglanilla, La Pesquera, las aldeas al pie de la sierra de Martés, etc¹¹⁷. Estaba compuesta por cuatro sectores, el 5º, 11º, 17º y 23º, y en 1947 llegó a contar con más de doscientos guerrilleros¹¹⁸. La Agrupación disponía de una inusual infraestructura, como una escuela guerrillera que estaba oculta en una zona boscosa de los Montes Universales. Según el testimonio del guerrillero “Grande” (jefe del 11º sector), estaba ubicada en “un anillo de rocas, con pinos altísimos. Había unos huecos y allí un poco camuflados con árboles, hicimos una especie de chabola grande”¹¹⁹.

La escuela empezó a funcionar en noviembre de 1946 y mantuvo sus actividades sin alteración hasta abril de 1947. Su responsable era “Pepito el Gafas”, que además era el encargado de la edición del periódico de la AGL titulado “El guerrillero”¹²⁰. Por la escuela pasaron dos promociones de veinticinco hombres cada una¹²¹. En los cursos se hablaba de topografía, de táctica, manejar el cargamento, los explosivos y de tipo teórico¹²².

Según “Grande”, en la Agrupación “discutíamos los materiales políticos, las operaciones, las marchas, cómo subsanar los defectos. Discutíamos tanto de problemas nacionales como internacionales”¹²³. Según dice, se iban a dar charlas a los pueblos, “las daban camara-das preparados, pero luego en la discusión con los campesinos los que conocían más la mecánica, eran ellos, porque la mayoría eran campesinos braceros. Ellos sabían de la miseria, de la explotación mejor que nosotros. Y sus propias reivindicaciones eran aquéllas. De lo que más hablaban era de la reforma agraria, de terminar con esa

116. También conocida como AGLA, Agrupación Guerrillera de Levante y Aragón. Con el 23º sector, se incorporó el área de Aragón; en: ALFARO, Fernanda. *Op. cit.*, p. 97.

117. *Ibid.*, p. 94.

118. *Ibid.*, pp. 97, 98.

119. *Ibid.*, p.100.

120. *Ibid.*

121. *Ibid.*, pp. 95, 96.

122. *Ibid.*, p. 100.

123. *Ibid.*, p. 101.

explotación”¹²⁴. De hecho, el sufrimiento del campesinado español de aquella época no se encontraba tan lejos del de los siervos de la gleba. Los planfletos de propaganda de la AGL insistían en aquella vida miserable:

“¡Campesino!

Los guerrilleros te llaman la atención sobre la lucha que hoy se desarrolla en España y que de dar por resultado la instauración de la República, garantía de tus derechos. Hoy tus cosechas no te pertenecen, tus bienes te son robados por quien debiera defendelos, pero ellos los falangistas, no se preocupan, viven a tu costa, sin importarles nada más que el cupo de trigo que hoy te piden, te costó un año de trabajo duro y penoso. En cambio no te pagan ni una parte de su valor, ni siquiera te respetan, pues vives en el temor y la incertidumbre. Tus hijos no lo educan porque prefieren que sean ignorantes para que sigan trabajando en las peores condiciones y ellos seguir gozando de la vida, a la cual todos tenemos derecho.

¡Viva la AGL! ¡Muera Franco! ¡Viva la República!

3ª Brigada, 1^{er}. Batallón¹²⁵.”

Para Julián Casanova, la tierra se convirtió en uno de los ejes fundamentales de la República y acabó siendo un componente sustancial de la violencia política entre los dos bandos que combatieron en la Guerra Civil.

En los años treinta, el cincuenta por ciento de la población trabajaba en el campo. La tierra estaba en manos de la Iglesia y la nobleza, pero la mayor parte correspondía a la burguesía, lo que dificultaba la expropiación forzosa. Por esta razón, la ley de Reforma Agraria de la República aprobada el 9 de septiembre de 1932, tuvo un alcance muy limitado¹²⁶. Aún así, los grandes terratenientes, que se sentían amenazados, crearon una asociación nacional de propietarios. La tibia reforma provocó una enorme frustración entre los jornaleros del campo,

124. *Ibid.*

125. *Ibid.*, p. 142.

126. Según Edward Malefakis: “dos años y medio después de la proclamación de la República, solamente habían cambiado de manos 45.000 hectáreas en beneficio de unos 6.000 o 7.000 campesinos”; ver: CASANOVA, Julián. *República y guerra civil, Historia de España*, vol. 8. Barcelona: Crítica / Marcial Pons, 2014, p. 52.

uno de los sectores que más expectativas había depositado para que la Segunda República acabara con los privilegios de clase¹²⁷.

Sin embargo, el gobierno revolucionario del Frente Popular de 1936, según explica Casanova, había situado el conflicto de la tierra como un problema prioritario. En su programa electoral prometió rescatar los bienes comunales. Como muestra del cumplimiento de su promesa, desde marzo hasta el golpe de estado de julio, se distribuyeron siete veces más tierras que en los cinco años anteriores. Se llegaron a ocupar 550.000 hectáreas, en las que se asentaron unos 110.000 campesinos¹²⁸. Esto creó alarma y grandes recelos entre los patronos y la gente de orden que, amedrentados, empezaron a pensar que el gobierno no controlaba la situación.

Los guerrilleros venían a subsanar lo que el golpe de estado franquista había impedido. Los años más intensos de la lucha guerrillera fueron los comprendidos entre 1946 y 1949¹²⁹. En 1948, ante la intensidad de acciones guerrilleras (asaltos, sabotajes, golpes económicos, ajusticiamientos, voladuras de líneas de tensiones, de líneas férreas, etc.), el Gobierno comenzó a lanzar grandes ofensivas de las fuerzas del orden en las que llegó a movilizar hasta 12.000 efectivos¹³⁰. Ante esta situación de acoso y derribo, a finales de ese año se reunió el Buró Político del PCE y se reorientó el rumbo estratégico de la guerrilla: selección de cuadros, depuraciones y nuevas tácticas a realizar¹³¹. En 1949 se enviaron desde Francia doce cuadros de refuerzo, escogidos por su preparación política, con el encargo de realizar una profunda transformación en el *modus operandi* de la AGL¹³². Pero el declive de la guerrilla era imparable y ya no se pudo poner en práctica. Los combates con la Guardia Civil se incrementaban y, con ellos, las bajas. Los campamentos eran localizados y destruidos, y la población campesina estaba, en palabras de Romeu, literalmente “machacada”, ya no quedaban enlaces, ni puntos de apoyo, la dura represión

127. *Ibid.*, pp. 51-53.

128. Según Malefakis, en: *ibid.*, p. 160.

129. ROMEU ALFARO, Fernanda. *Op. cit.*, p. 11.

130. *Ibid.*, p. 155.

131. *Ibid.*, p. 156.

132. *Ibid.*, p. 164.

franquista había acabado con todos ellos¹³³.

Pese a este panorama crítico, la retirada definitiva no se produjo hasta la primavera de 1951, y la evacuación no se realizó hasta el verano de 1952¹³⁴. La AGL fue la última agrupación guerrillera en llegar a Francia¹³⁵.

Romeu recoge un informe, con fecha de 5 de junio de 1952, de Santiago Carrillo, dirigente del PCE y principal responsable de dirección de la guerrilla, donde dice:

“En las Agrupaciones se había desarrollado un tipo peculiar de Jefe, estos jefes surgidos en la lucha misma; han llegado al mando general por su audacia, con lo que en general ha ido a deparar en una escasa información política. Venían al P. (Partido) de una manera especial, todo lo que fuera someterse a su disciplina se les hacía cuesta arriba”¹³⁶.

En su estudio de las sociedades primitivas, Clastres describe el prestigio como el principal motivo para constituirse en jefe. Su liderazgo es mantenido por los miembros del grupo y siempre corre el riesgo de ser repudiado o abandonado¹³⁷. Deleuze y Guattari se refieren a esta teoría anti-Estado para reivindicar la máquina de guerra, que según dicen, se efectúa mucho más en los agenciamientos “bárbaros” de los nómadas guerreros que en los agenciamientos “salvajes” de las sociedades primitivas¹³⁸. Con estos términos relacionan tres tiempos históricos: el tiempo de los salvajes, donde el *socius* (formación social) adopta la forma de “la máquina territorial”; el tiempo de los bárbaros, donde el *socius* adopta la forma de “la máquina despótica o imperial”; y el de los civilizados, donde el *socius* adopta la forma de “la máquina capitalista”.

Como es evidente, la guerrilla fue derrotada por muchas causas, la más evidente y principal, una visión muy poco realista de un país destrozado tras una guerra; también por las órdenes desatinadas –sin

133. *Ibid.*, p. 165.

134. *Ibid.*

135. *Ibid.*, p. 94.

136. *Ibid.*, p. 199.

137. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Op. cit.*, pp. 364, 365.

138. *Ibid.*, p. 366.

conocer el terreno— dadas desde Francia, y las sucesivas purgas internas que vaciaron a la guerrilla de jefes “anti-Estado”. Entre ellos, Pepito el Gafas, alias de Francisco Corredor y jefe del 17º sector. Dentro de la lógica de las máquinas de guerra revolucionarias, existe la forma que quiere transformar el Estado (forma occidental) y la que quiere destruirlo (forma oriental)¹³⁹. Deleuze y Guattari aclaran al respecto: “por más que presentemos las dos ideas como fases sucesivas de la revolución, son muy diferentes y se concilian mal, resumen la oposición de las fuerzas socialistas y anarquistas del siglo XIX”¹⁴⁰. Es muy posible que “Pepito” se alinee con la segunda.

Lewis Henry Morgan, el antropólogo a través del cual Marx vislumbró el futuro de las comunidades marxistas, está vinculado, según Jameson, al capítulo de *El Anti Edipo* titulado: “Salvajes, bárbaros, civilizados”. Una clasificación que recientemente se relaciona con su libro *La sociedad primitiva*. Para Jameson, lo que hace único a Morgan es que asume simultáneamente la Comuna de París (de quien era simpatizante) y la tribu iroquesa (de quien era miembro adoptivo). Morgan admiraba la organización social de los indígenas norteamericanos, a quienes calificaba como “bárbaros”¹⁴¹. Este término para Morgan no es peyorativo, al contrario, lo confronta al de “civilizado”, sinónimo de deshumanización y alienación capitalista industrial¹⁴².

Para entender la reorientación programática que obligó a la guerrilla a abandonar al campesinado, nos hará falta conocer una cronología más detallada de los acontecimientos. En octubre de 1948, Stalin se reunió con Carrillo y le sugirió un cambio de estrategia consistente en volver a la ciudad para infiltrarse en las fábricas y que el comunismo penetrara mediante “acciones legales” en los sindicatos verticales

139. *Ibid.*, p. 389.

140. Ver Notas en: *Ibid.*, p. 427.

141. La terminología deleuziana no tiene nada que ver con la de L.H. Morgan, para quien las tribus “salvajes” eran aquellas que nunca alcanzaron el arte de la alfarería, y “bárbaras” las que conquistaron este arte, pero nunca llegaron a tener un alfabeto fonético y a poseer el arte de la escritura. Ver: MORGAN, Lewis H. *La sociedad primitiva*. Madrid: Ayuso, 1980, p. 83.

142. JAMESON, Frederic. *Valencias de la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2013, pp. 211-212.

franquistas¹⁴³. Estas “recomendaciones” de Stalin –que siempre había desconfiado de los campesinos– fueron acatadas por el Buró Político del PCE. Se entiende por tanto, que el eje del proyecto revolucionario que debía nacer en el campo para insertarse en la ciudad, quedaba aparcado para siempre en la cuneta de la historia.

El sueño de Marx del hombre en la naturaleza y la naturaleza en el hombre había acabado. La *megamáquina* cortaba de raíz cualquier atisbo del marxismo orgánico y salvaje que se inspirara en las sociedades primitivistas, para insertar el comunismo en la dinámica terrorífica del estalinismo.

143. Ver al respecto: PRESTON, Paul. *El zorro rojo. La vida de Santiago Carrillo*. Barcelona: Debate, 2013.

4. Tentativa de la huida como resistencia “discapacitada- enajenada”

Resistencia “discapacitada-enajenada”

Hasta ahora hemos tratado dos tentativas de la *huida* que resisten a la *megamáquina*: una no violenta, y otra violenta. En esta tercera tentativa trataremos la resistencia “discapacitada-enajenada”, que será una resistencia sin resistencia, porque, a priori, no hay ninguna voluntad de resistir. Si las resistencias que hemos visto son activas, en tanto que son acciones políticas e identifican al enemigo de forma clara y precisa, la resistencia “discapacitada-enajenada” será inactiva y atónica, sin ninguna voluntad de rebelarse ni de querer transformar el mundo. Si, como dice Josep Maria Esquirol, “existir es, en parte *resistir*”¹, ésta será la única acción de la tercera tentativa, vivir a contracorriente de la *megamáquina*, resistir “viviendo”.

La resistencia “discapacitada-enajenada”, se vincula a la naturaleza como punto de fuga conectado con lo primigenio, como espacio terapéutico-ambiental y como lugar que habita dentro de uno mismo.

Hemos ha optado por entrecomillar los adjetivos que definen esta resistencia para respetar la literalidad del lenguaje institucional y evidenciar su dureza a la hora de catalogar “aquello” que es considerado poco apto o inútil, respecto a lo útil-productivo para la *megamáquina*². En el siglo XIX, a los que ahora llamamos discapacitados, se les englobaba simplemente como “anormales”, y eran descendientes, según Foucault, del monstruo, del incorregible y del masturbador³. De la misma manera tampoco se diferenciaba la imbecilidad, la estupidez o la idiotez respecto a la locura en general⁴. Dentro de la patología médica, la idea de corregir al individuo es coetánea de la puesta

1. ESQUIROL, Josep Maria. *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona: Acantilado, 2015, p. 9.

2. Los griegos llamaban *idiotés* a los individuos encerrados en sí mismos, aislados, y que eran incapaces de ofrecer algo a las *polis*; en: SÁEZ RUEDA, Luis. *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. Madrid: Trotta, 2009, p. 30.

3. FOUCAULT, Michel. *Los anormales. Curso del Collège de France (1974-1975)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 65.

4. FOUCAULT, Michel. *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 232.

en práctica de las técnicas disciplinarias que tienen lugar en los siglos XVII y XVIII. El ejército, los colegios, los talleres y, un poco más tarde, las propias familias, se erigieron en nuevos procedimientos de adiestramiento del cuerpo, del comportamiento y de las aptitudes. Esta estandarización igualitaria suscitó un problema en aquellos que escapaban a la normatividad y no se correspondían con la soberanía de la ley⁵. De hecho, a partir del siglo XVIII se desencadenó en el Estado una obsesión por el cuidado de la vida de la población, transformándose así la política en biopolítica. Como dice Agamben, hay una progresiva generalización y redefinición de los conceptos de vida vegetativa y vida orgánica (que coincide ahora con el patrimonio biológico de la nación), hasta el punto que aún hoy el Estado se atribuye el derecho de decisión sobre si determinado cuerpo puede ser considerado legalmente vivo o muerto, al margen de toda actividad cerebral⁶, lo que quiere decir que la línea que separa un cuerpo vivo de un cuerpo muerto se ve sujeta a cambios permanentes.

Siguiendo con Foucault, y dentro de la lógica denunciada por Agamben, a partir del siglo XVII se practicó el “encierro” a gran escala. Pero la enclaustración no sólo excluía, sino que funcionaba al margen de la ley y sin ninguna voluntad de corregir, mejorar, provocar el arrepentimiento o de despertar “buenos sentimientos” en el enclaustrado. El anormal, el loco o el criminal, era el monstruo que se vivía en un estado de naturaleza previo a la firma del contrato social. Era el individuo que traía consigo al viejo hombre de los bosques, portador de todo arcaísmo fundamental anterior a la sociedad⁷.

Alexandre Kojève impartió en la École Pratique des Hautes Études de París, desde 1933 hasta 1939, un curso sobre la *Fenomenología del espíritu* que fue publicado posteriormente con el título *Introducción a la lectura de Hegel*. El último año dedicó un apartado sobre el “fin de la Historia”. Giorgio Agamben analiza este apartado en su libro *Lo abier-*

5. FOUCAULT, Michel. *La vida de los hombres infames*. La Plata: Altamira, 1996, p. 62.

6. AGAMBEN, Giorgio. *La inmanencia absoluta*. GIORGI, Gabriel; RODRÍGUEZ, Fermín (comps.). *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós, 2007, p. 79.

7. FOUCAULT, Michel. *Los anormales*. *Op cit.*, p. 91.

to⁸. Según dice, siguiendo a Kojève, la historia está terminada y hemos ingresado en el “período post-histórico”. En este final del “Tiempo humano” o de la historia, el Hombre es aniquilado definitivamente como individuo libre e histórico, y vuelve a ser animal para estar *en acuerdo* con la “Naturaleza” o con el “Ser dado”. Esta desaparición del Hombre no se tiene que entender como una catástrofe biológica, sino como el fin de la Acción, en el sentido de la práctica desaparición de la guerra y de las revoluciones sangrientas, pero también de la *Filosofía*. Al decir de Kojève, ésta ya no es necesaria porque el hombre ya no cambiará esencialmente. Sin embargo, “el arte, el amor, el juego, etc., y, en definitiva, todo lo que hace al hombre *feliz*”⁹, se mantendrá indefinidamente.

En 1968, Kojève realizó una segunda edición de la *Introducción*, y volvió a retomar el problema del “devenir animal” del hombre. Agamben recoge la rectificación a la primera edición, que Kojève consideraba ambigua ya que, si el hombre “propiamente dicho” tenía que desaparecer, no era coherente que el arte, el amor, el juego, se pudieran mantener indefinidamente:

“Si el Hombre re-deviene un animal, sus artes, sus amores y sus juegos deberán re-devenir puramente “naturales”. Así pues, habría que admitir que después del fin de la Historia, los hombres construirán sus edificios y sus obras de arte como los pájaros construyen sus nidos y las arañas tejen sus telas, que ejecutarán conciertos musicales de la misma forma que las ranas y las cigarras, que jugarán como juegan los animales jóvenes y se entregarán a su amor igual que hacen los animales adultos. Pero no se puede decir, entonces, que todo eso «hace feliz al Hombre». Habría que decir que los animales post-históricos de la especie *Homo sapiens* (que vivirán en la abundancia y en plena seguridad) estarán *contentos* en función de su comportamiento artístico, erótico y lúdico, visto que, por definición, se contentarán con él”¹⁰.

8. AGAMBEN, Giorgio. *Lo abierto. El hombre y el animal*. Valencia: Pre-Textos, 2010 (2005), pp. 16-18.

9. *Ibid.*, p. 16.

10. *Ibid.*, pp. 19, 20.

Para Agamben, el hombre post-histórico no es una especie biológicamente definida, en él desaparece el lenguaje y es sustituido por señales sonoras o químicas¹¹. Si nos atenemos a este “campo de tensiones dialécticas” entre el hombre y su devenir animal, hay sonidos guturales de los autistas que son similares a los ladridos de los perros, como hay movimientos y desplazamientos ritualizados obsesivos que nos pueden recordar a las danzas circulares y repetitivas que hacen las abejas en el panal para comunicarse entre ellas.

11. *Ibid.*

Cercos

Desde el nacimiento de la *megamáquina*, se promovió la selección natural, estimulando al máximo la competencia entre los individuos productivos más fuertes y mejor preparados. En Mesopotamia y Babilonia la discapacidad se consideraba demoníaca; en Israel, los niños con malformaciones podían venderse como esclavos a otras familias al considerarse la discapacidad un castigo de Dios; en Grecia, los niños con deformidades o taras eran eliminados, de la misma manera que en la ciudad ideal de Platón los discapacitados no tenían cabida. Los cristianos fueron los primeros en tener una mirada piadosa con los desiguales o diferentes. En la Edad Media, los discapacitados psíquicos y físicos eran acogidos en los monasterios y algunos santos dedicaron sus vidas a su servicio. Con la llegada de la Inquisición se les volvió a culpabilizar como hijos del demonio y del pecado¹². A finales del siglo XVII se los recluía en internados donde ya se producía una categorización de los individuos que fue formando una técnica institucional de la ceguera, de la sordomudez, de los imbéciles, de los retrasados, de los nerviosos, de los desequilibrados. Hasta que la propia cuestión de la imbecilidad no comenzó a tener interés médico, no aparecieron procedimientos positivos o técnicas modernas de corrección o de “adiestramiento”¹³.

Como primera medida se apartó de la reclusión a aquellos considerados “recuperables” para derivarlos a instituciones propiamente pedagógicas, donde se trataba de mitigar una serie de defectos, insuficiencias o imperfecciones. Como dice Foucault, el primer manejo práctico del tratamiento de los idiotas por la institución lo comprobamos en las casas de sordomudos de fines del siglo XVIII, y más precisamente en la Institución Nacional de Sordomudos que regentaba el médico Jean Itard. Allí incluso llegaría a tratar a un niño sin habla

12. PLANELLA, Jordi. *Ser educador. Entre Pedagogía y Nomadismo*. Barcelona: UOC, 2009, pp. 68-74.

13. FOUCAULT, Michel. *La vida de los hombres infames*. *Op. cit.*, p. 63.

capturado en estado salvaje en los bosques de Aveyron ¹⁴.

Durante toda la segunda mitad del siglo XIX se construyeron pabellones psiquiátricos para niños idiotas. De hecho, la ley de 1838 sobre la reclusión de los alienados vale igualmente para los idiotas, que aún son una categoría de alienados¹⁵. Los hombres eran enviados a Bicêtre, las mujeres a La Salpêtrière y los niños a La Pitié. Los pacientes eran encadenados en inmundos cubículos, sin aire y sin luz. Muchas celdas se encontraban en el sótano, eran húmedas y estaban infectadas de ratas. El médico jefe del Hospital de la Pitié-Salpêtrière, Philippe Pinel, introdujo una serie de mejoras, siendo la más célebre la de quitar las cadenas a los pacientes¹⁶.

Siguiendo la lógica de las muñecas rusas, a las personas “discapacitadas-enajenadas” se las encierra en varios círculos superpuestos uno dentro de otro: el de la biopolítica de Estado, el de la sociedad, el de la familia, y el suyo propio. Deligny cita en su obra *Les détours de l’agir ou le moindre geste* (1979) las siguientes palabras de Claude Lévi-Strauss:

“Tengo la sensación de que todas las tragedias que hemos vivido primero con el colonialismo y luego con el fascismo, y por fin con los campos de exterminio, todo ello se inscribe no en oposición o en contradicción con el supuesto humanismo en la forma en que lo practicamos desde hace varios siglos, sino, diría yo casi en su prolongación natural, puesto que, de algún modo, con la misma zancada, el hombre empezó por trazar la frontera de sus derechos entre él mismo y las demás especies vivientes, y luego se vio llevado a importar esta frontera al seno de la especie humana, separando ciertas categorías a las que reconoce como las únicas verdaderamente humanas, de otras categorías que sufren entonces una degradación concebida según el mismo modelo que servía para discriminar entre especies vivas humanas y no humanas”¹⁷.

14. FOUCAULT, Michel. *El poder psiquiátrico*. Op. cit., pp. 244, 245.

15. *Ibid.*, p. 247

16. LANE, Harlan. *El niño salvaje de Aveyron*. Madrid: Alianza, 1984, p. 62.

17. ÁLVAREZ DE TOLEDO, Sandra. Introducción. ÁLVAREZ DE TOLEDO, Sandra (ed.). *Fernand Deligny. Permitir, trazar, ver*. Barcelona: MACBA, 2009, p. 10.

Como muestra de esta idea categorizadora, nos puede servir la descripción que hace Slavoj Žižek de un autista. En su obra *Acontecimiento*, compara la “sustancia material” de su conciencia, con una casa donde no habita nadie; y considera su cerebro como “la presencia inerte de un pedazo de carne”. Ante esta casa vacía, se pregunta ¿dónde está el sujeto aquí?, y responde: “En ningún sitio”. Para Žižek, “si uno quiere hacerse una idea del *cogito*¹⁸ en su forma más pura, su «grado cero», tiene que mirar a esos sujetos «autistas» –una mirada que es muy dolorosa y perturbadora–”¹⁹. Estas mismas palabras e ideas ya las había empleado anteriormente en *Viviendo en el final de los tiempos*: “Este sujeto es primordialmente una Cosa enigmática, impenetrable, totalmente ambigua, hasta el punto de que no se puede hacer otra cosa que oscilar entre atribuirle un sufrimiento inmenso o una bendita ignorancia. Lo que le caracteriza es la falta de reconocimiento en un doble sentido: que no nos reconocemos a nosotros mismos en él, no hay empatía posible, y que el sujeto autista, debido a su retirada, no nos reconoce a nosotros como sus compañeros en la comunicación”²⁰. En otro párrafo va más allá comparándolo al muerto en vida o “*muselmann*”²¹: “Cuando se mira a un objeto autista (o a un «*muselmann*») a los ojos, también se puede tener esta sensación de una «casa vacía», donde, a diferencia de un objeto muerto, como el cerebro, se espera encontrar a alguien / algo habitando el espacio

18. Žižek se basa en Lacan y en Descartes para formular el significado de *cogito*. Para el primero es una riqueza de personalidad que funciona como la “cosa del Yo”, una “abstracción muy real”; y para el segundo, es el punto cero de la superposición del pensar y del ser en el que el sujeto de alguna forma ni “es” (se lo ha privado de todo contenido sustancial positivo), ni “piensa” (su pensamiento ha quedado reducido a la vacía tautología de pensar que piensa); ver: ŽIŽEK, Slavoj. *Acontecimiento*. Madrid: Sexto Piso, 2014, pp. 90, 91.

19. *Ibid*, p. 92.

20. ŽIŽEK, Slavoj. *Viviendo en el final de los tiempos*. Madrid: Akal, 2012, pp. 311, 312.

21. En la jerga del campo de concentración, se llamaba *Muselmann* “al prisionero que había abandonado cualquier esperanza y que había sido abandonado por sus compañeros, no poseía ya un estado de conocimiento que le permitiera comparar entre bien y mal, nobleza y bajeza, espiritualidad y no espiritualidad. Era un cadáver ambulante, un haz de funciones físicas ya en agonía. Debemos, pues, por dolorosas que nos parezca la elección, excluirle de nuestra consideración” (Améry, p. 39); en: AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El Archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pre-Textos, 2009, p. 41.

vacío. Esto es el sujeto en su nivel cero: una casa vacía donde «no hay nadie» (...) Para obtener una idea del *cogito* en su forma más pura, en su «grado cero», solo se necesita encontrarse cara a cara con un «monstruo» autista; un doloroso y perturbador espectáculo. Esta es la razón por la que nos resistimos tan categóricamente al espectro del *cogito*²².

Esta mirada degradante y desubjetivizadora, que relega a una persona a un trozo de carne, redundante en ideas del pasado tristemente acontecidas. Valga como recordatorio, la noticia sucedida en Alemania entre los años 1939 y 1945, donde se asesinaron a unos 300.000 deficientes mentales. A un número desconocido de ellos, la mayoría niños, se les extrajo el cerebro para ser estudiado. Estos órganos se enviaban a centros de investigación donde, después de ser cortados, se preparaban como muestras para estudiar enfermedades mentales. Este episodio poco conocido, fue ocultado expresamente por el Instituto Max Planck para no dañar su reputación, ya que como depositario del archivo de cerebros laminados, hasta 1990 aún continuaba utilizándolo secretamente para seguir con las investigaciones.

Para Agamben, la sacralidad de la *vida nuda* y las vacuas declaraciones sobre los derechos del hombre encierran una actitud hipócrita. El *homo sacer*, o ser sagrado que ha sido excluido del mundo de los hombres y al que, no pudiendo ser sacrificado, es lícito matarlo sin cometer homicidio (*neque fas est eum immolari, sed qui occidit parricidio non damnatur*)²³. En esa desnudez absoluta (*Nuda vida*) o vida desprovista de toda cualificación, los “discapacitados-enajenados” han sufrido todo tipo de penalidades por ser vistos por la institución megamáquina como simples masas corporales inútiles e improductivas.

22.. ZIZEK, Slavoj. *Viviendo en el final de los tiempos*. Op. cit, p. 324.

23.. AGAMBEN, Giorgio. *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-Textos, 2006 (1996), p. 70.

Archipiélago Deligny

Devenir

Fernand Deligny fue un escritor, cineasta y educador, aunque el prefirió llamarse “poeta y etólogo”. Creó un “ambiente” fuera del sistema en el que, lo que llamaba “los niños a parte” (niños inadaptados, delincuentes, psicóticos, autistas), pudieran sobrevivir ante una sociedad que “excluye o normaliza”²⁴.

Hagamos un breve repaso biográfico para entender la trayectoria experimental de Deligny como fuguista de la institución a la búsqueda de un espacio donde poder desprenderse de sí mismo y de todas las cargas del pasado.

En 1945, Deligny fue nombrado director del primer Centre d’Observation et de Triage (COT) del Norte. El centro acogía a niños y adolescentes delincuentes enviados por la Justicia para ser objetos de un examen médico-psicológico antes de ser destinados a centros de acogida. Fue allí nació su reputación de “educador libertario”, ya que su proyecto no partía ni de las sanciones ni de los chantajes emocionales²⁵. Tras la experiencia del COT, en 1948, fundó en París, junto a miembros del Partido Comunista, La Grande Cordée²⁶, una asociación que basaba su actividad en la “acogida en tratamiento libre” de adolescentes, delincuentes, y caracterópatas enviados por los servicios sociales o psiquiátricos²⁷. Deligny se convirtió en precursor de lo que más tarde se denominó “trabajo en el medio ambiente”. La Grande Cordeé fue una experiencia pionera en el campo de la pedagogía. Su filosofía se fundamentaba en el sencillo método de “dejar que entre

24. ÁLVAREZ DE TOLEDO, Sandra. Introducción. *Op. cit.*, p. 5.

25. HOUSSAYE, J. *Deligny, éducateur de l’extrême*. Toulouse: Érès, 1998, p.10, en: PLANELLA, Jordi. *Op. cit.*, p. 178.

26. El nombre procede del relato del periodista y guía de alta montaña Roger Frison-Roche, *Premier de cordée*, aparecido durante la guerra, en 1941, Ver nota nº 6, en: ÁLVAREZ DE TOLEDO, Sandra. Introducción. *Op. cit.*, p. 7.

27. *Ibid.*, pp. 6, 7.

en juego lo imprevisto, que pueda suceder lo que sea”²⁸. De julio a septiembre de 1954, Deligny se encaminó con un grupo de “diecisiete inadaptados sociales, tres de ellos casos especiales”, hacia la región de Vercors en busca de nuevas experiencias. Haciendo un paralelismo con la época de la resistencia, dirá: “Hubo que mudarse y puedo decir que volver al «maquis», puesto que estábamos en la región de Le Vercors”²⁹. En 1955, la Grande Cordée abandonó París y se instaló en el Alto Loira, donde Deligny escribió *La caméra outil pédagogique*. Entre 1956 y 1958 el grupo se trasladó de nuevo, en esta ocasión a una granja cercana a Sait-Yorre. (Allier). Durante ese tiempo tuvo a su cargo al adolescente psicótico Yves G. y escribió la novela *Adrien Lomme* (1958). Desde 1959 hasta 1964, el grupo se instaló en la región de los Cévennes. Allí Deligny dirigió la película *Le Moindre geste*, contando con Yves G. en el papel principal³⁰. En 1965, Deligny y un nuevo grupo formado por antiguos miembros de la Grande Cordée y otras incorporaciones, fueron invitados por el psiquiatra Jean Oury y Feliz Guattari a la clínica La Borde³¹. Deligny rechazó el diagnóstico ofrecido, atacó el paternalismo y el psicologismo y discrepó del uso sistemático del psicoanálisis: “Pero ¿de dónde puede venir esa extrañeza? Tal vez es que la cosa real no existe en él, hasta el punto de que el autismo está enfocado como una parada, el sujeto se calla y se refugia en la identificación de algún objeto, donde se vería la aniquilación del sujeto”³².

En la clínica La Borde conoce a Jean-Marie. (llamado Janmari), “encefalópata profundo” de doce años, un autista absolutamente místico. Cuando ve a Janmari ajeno a su lengua, deja de interrogarse sobre sus intenciones, “de tan evidente como parecía que él, lo que es intenciones, no tenía ninguna. Estábamos pues en paz”.³³ Ante este

28. DELIGNY, Fernand. *Vagabundos eficaces*. Barcelona: Estela, 1971, p. 202; en: PLANELLA, Jordi. *Op. cit.*, p.179.

29. *Ibíd.*

30. ÁLVAREZ DE TOLEDO, Sandra. Cronología. ÁLVAREZ DE TOLEDO, Sandra (ed.). *Fernand Deligny. Permitir, trazar, ver*. *Op. cit.*, pp. 136, 137.

31. Clínica psiquiátrica de inspiración libertaria en la que se realiza la experiencia de la “psicoterapia institucional”, introducida por el psiquiatra y psicoanalista catalán F. Tosquelles en el hospital. Ver: ÁLVAREZ DE TOLEDO, Sandra. Introducción. *Op. cit.*, p.7.

32. DELIGNY, Fernand. La parada (1980). ÁLVAREZ DE TOLEDO, Sandra (ed.). *Fernand Deligny. Permitir, trazar, ver*. *Op. cit.*, p. 118.

33. *Ibíd.*, p. 117.

hecho inexplicable, Deligny no buscará explicaciones ante el autismo, ni se propondrá ninguna “curación”, de ahí su consideración del psicoanálisis como “lengua extranjera”. El autismo le servirá para cuestionar a la institución, al él mismo y al propio lenguaje. Esa crítica llevó a Deligny a vivir con niños autistas y a justificar su rechazo a toda forma de intercambio mediante la palabra o la mirada. Colocó lo real por encima de todo en una constelación de percepciones alucinadas sin correspondencias en el inconsciente. Un acercamiento a estas características tan solo pudo desarrollarse a partir de la observación de autistas profundos, afectados por dolencias tales que el acceso a la palabra quedaba definitivamente comprometido³⁴.

Janmari le hizo abandonar definitivamente el compromiso y la historia y lo reconcilió consigo mismo. En este niño autista vio los signos de la permanencia de la especie, las manifestaciones de lo humano liberado de la tiránica reciprocidad del deseo, un individuo innato, ajeno a la angustia de la muerte³⁵. Janmari fue confiado por su madre a Deligny, y juntos abandonarán la clínica para construir algo diferente fuera de la institución. Al respecto de ésta dirá: “La Borda no era mi tela. Partir para otro lugar, para una «tela» propia”³⁶. De ahí su rechazo manifiesto al psicoanálisis³⁷.

En julio de 1967, se instalaron en Gourgas (cerca de Saint-Hippolyte-du-Fort, en Gard), en una propiedad de Felix Guattari transformada en centro de encuentros entre intelectuales y militantes de extrema izquierda. Allí, Deligny se reafirmó en su idea de no intervención como educador, en un “dejar fluir” que definía al educador como un profesional de “presencia ligera”. Daba comienzo la iniciativa de “vivir «en presencias próximas» de un chico autista, mutista, sin demasiadas ideas preconcebidas, más que el proyecto de sacarlo de los «saberes» al acecho elaboran, difunden, decretan y vulgarizan a propósito de esos chicos «psicópatas graves, ineducables, irrecuperables», por repetir los términos de los profesores-expertos que han observado durante meses a ese chico. Al acecho, aquel chico ladraba;

34. ÁLVAREZ DE TOLEDO, Sandra. Introducción. *Op. cit.*, p. 13.

35. *Ibid.*, p. 8.

36. ÁLVAREZ DE TOLEDO, Sandra. Prólogo. DELIGNY, Fernand. *Lo arácnido y otros textos*. Buenos Aires: Cactus, 2015, p. 12.

37. *Ibid.*, p. 10.

así puede llamarse la onomatopeya que tosía, por todo lenguaje”³⁸.

En verano de 1968, partirán, en un nuevo proceso de reterritorialización, a la aldea de Graniers, cerca de Monoblet, situada en la gran zona boscosa de los Cévennes³⁹. Un año después, Deligny fundará la primera “tentativa”⁴⁰ de creación de una red de acogida de niños autistas fuera de cualquier marco institucional⁴¹. Es tentativa la creó junto a Jacques Lin, un obrero electricista de diecinueve años, Any y Gisèle Durand-Ruiz, dos hermanas hijas de un protestante y una republicana española, y Janmari. El grupo se constituyó bajo los preceptos de Tosquelles⁴², que consistían en trabajar con personal no especializado y vivir prácticamente sin recursos (unos pocos derechos de autor de Deligny y algunas donaciones).

La organización de la red se pensó a partir del “modo de ser fuera del lenguaje” de Janmari. Su práctica del espacio, su necesidad de inmutabilidad y referencias espaciales, los mecanismos de su memoria, sus reacciones violentas a la interpelación mediante la palabra o la mirada proporcionaron a Deligny un verdadero programa de reflexión antropológica y el modelo de un dispositivo de vida alternativo a la institución. Este modelo lo describirá mediante la metáfora de la “balsa”, de la que hablaremos más adelante. Los primeros niños le fueron confiados por psicoanalistas (Françoise Dolto, Maud Mannoni, Jacques Nassif), por psiquiatras, trabajadores sociales o directamente por los padres⁴³.

En Deligny se aunaban, a la vez, el escritor-asceta thoreauniano y el guerrillero marxista revolucionario. En 1968, aún estando vinculado

38. DELIGNY, Fernand. La tentativa (1975). ÁLVAREZ DE TOLEDO, Sandra (ed.). *Fernand Deligny. Permitir, trazar, ver. Op. cit.* p. 45.

39. ÁLVAREZ DE TOLEDO, Sandra. Cronología. *Op. cit.*, p.137.

40. La primera tentativa había tenido lugar durante el verano de 1969 en “L’île d’en bas”, una ondonada a los pies de la aldea de Graniers donde vivía Deligny. La precariedad absoluta: un refugio, una tienda de campaña, muros bajos, piedras, baldes, cubetas de madera. Mucha luz, poca sombra. Ver: ÁLVAREZ DE TOLEDO, Sandra. Prólogo. DELIGNY, Fernand. *Lo arácnido y otros textos. Op. cit.*, p.13.

41. ÁLVAREZ DE TOLEDO, Sandra. Introducción. *Op. cit.*, p. 8.

42. El psiquiatra catalán Francesc Tosquelles se exilió a Francia tras la guerra civil española. Durante la guerra creó una de las primeras “comunidades terapéuticas”, empleando en su equipo cuidador a personal no especializado. Ver nota nº3, en: *Ibid* p. 6.

43. *Ibid.*, p. 8.

al Partido Comunista, no le interesó en lo más mínimo la revolución del Mayo francés⁴⁴. Justamente la “toma de palabra” sesentayochista se dio en un momento en el que él trataba de definir, en el entorno de Janmari, las modalidades de un “lenguaje no verbal”⁴⁵. Su vida en medio de la montaña tenía un objetivo muy conciso: “ser y estar próximo de los niños autistas y sin habla, sin demasiadas ideas preconcebidas, sino sólo con el proyecto de alejarse del que los saberes de los que estando con el agua al cuello elaboran, difunden, editan y vulgarizan a propósito de los niños autistas: gravemente psicópatas, ineducables, irreversibles”⁴⁶. Este grupo se fijó la misión de elaborar un lenguaje no verbal para poder ofrecérselo a los niños marginados (retrasados, autistas, esquizofrénicos...). Todo debió ser considerado, encontrado, reelaborado, incluido los objetos familiares, bien se tratase de objetos-utilitario, objetos-juego o, simplemente, objetos-cosa⁴⁷.

“Enfant Sauvage”

En el verano de 1799, en el bosque de la región francesa de Aveyron, unos cazadores se encontraron con un niño desnudo, de unos once años de edad, que andaba a cuatro patas, no hablaba, y parecía haber estado aislado de todo contacto humano. El muchacho fue confiado al joven médico Jean Itard, que decidió ponerle el nombre de Víctor. El caso despertó mucha expectación en el ambiente médico y se dirimieron dos cuestiones básicas: si era recuperable para la sociedad en tanto que ser en estado de naturaleza, o si se trataba de un deficiente mental incurable. Itard, muy optimista y partidario de la primera opción, se encargó de su educación. Publicó al respecto dos informes. El primero, en 1801, a los pocos meses de emprender el experimento; y el segundo en 1806, sobre los progresos de Víctor. A pesar de registrar métodos y ensayos pedagógicos novedosos que aportaron contribuciones decisivas a la teoría de la educación, no se

44. Guattari apeló a Deligny para que realizase un diario de los acontecimientos de París, y éste rechazó la propuesta. Durante el verano partió de la casa de Guattari de Gourgas y se instaló en la aldea de Granières. Ver: ÁLVAREZ DE TOLEDO, Sandra. Cronología. Op. cit., p. 137.

45. ÁLVAREZ DE TOLEDO, Sandra. Introducción. Op. cit., p. 8.

46. DELIGNY, Fernand. *Nous et l'innocent*. París: Maspero, 1977, p. 17; en: PLANELLA, Jordi. Op. cit. p. 180.

47. *Ibid.*, p. 178.

produjeron los avances esperados y la educación de Víctor fue abandonada. Víctor murió cuando tenía unos cuarenta años, sin haber conseguido hablar ni progresar en su sociabilización. A pesar del cuidado recibido, seguía teniendo una conducta medio salvaje⁴⁸. Por sus balanceos y movimientos corporales es muy posible que Víctor fuera autista, causa por la que, probablemente, fuese abandonado en el bosque durante su primera infancia. De hecho, hasta principios del siglo XX, era algo habitual abandonar a los niños con “taras”.

A Deligny le asombraron las intenciones morales de Itard, que consistían en “evaluar si, habiendo vivido lejos de los hombres desde siempre o casi, no tendría un sentido innato de la justicia. Es una idea absolutamente extraordinaria y que demuestra hasta qué punto llega la confusión entre lo innato y lo adquirido. Más vale decir que, en lo que respecta al hombre, lo innato está radicalmente recusado y considerado nulo y sin valor”⁴⁹.

Además de los vínculos autistas propios que existían entre Víctor y Janmari, se da la casualidad que los bosques de Aveyron tocan a los de los Cévennes, pero además, cuando François Truffaut⁵⁰ estaba preparando su película *L'enfant sauvage* (1969), mandó a su equipo a rodar algunos planos de Janmari para que el intérprete de Víctor pudiera estudiar sus movimientos.

Posteriormente, Truffaut producirá la película documental *Ce Gamin, là* (1975), realizada por Renaud Victor sobre la red de los Cévennes. La película muestra, de manera lenta y lírica, la actividad cotidiana de las diferentes unidades de la comuna, así como la vida ritualizada de los niños autistas. La película obtuvo una gran acogida y se convirtió en un importante documento de la antipsiquiatría⁵¹.

La película de Truffaut, *L'enfant sauvage*, enfatiza el afecto que une a Itard con Víctor y la violencia empleada en el adiestramiento y domesticación del carácter del niño, que contrasta con la independen-

48. LANE, Harlan. Op. cit., p. 167.

49. DELIGNY, Fernand. Lo humano y lo sobrenatural (1979). TOLEDO, Sandra (ed.). *Fernand Deligny. Permitir, trazar, ver. Op. cit.*, p. 112.

50. Truffaut y Deligny se conocieron en 1959, cuando Deligny ayudó a Truffaut a terminar el guión de la película *Los cuatrocientos golpes*. Ver nota nº 16, en: ÁLVAREZ DE TOLEDO, Sandra. Introducción. Op. cit., p. 9.

51. *Ibid.*

cia y la libertad con la que viven los niños en *Ce Gamin, là*. Deligny se sentía más cerca de ser un “zorro” que de ser un “padremadre”, y esa era una de las principales claves de cómo entendía la tarea de educador: “Estaría entonces el órgano y estaría el habla; un ser autista puede muy bien dar voces. Ha sucedido que aquél del que vivo cerca desde hace un largo tiempo (Janmari) ladre chillando, y por ende más como un zorro que como un perro.

¿Por qué había elegido esa vía de hacer como el zorro antes que como padremadre?”⁵².

Balsa

La balsa es para Deligny, como dice Sandra Álvarez de Toledo, la metáfora mediante la que designa la forma de organización de la red de acogida de niños autistas. Por su factura precaria y artesana, la “balsa” se opone a la permanencia y el tecnicismo institucionales⁵³.

“Una balsa, ya sabéis como está hecha: hay unos troncos de madera atados entre ellos de tal forma que quedan bastante sueltos, de modo que cuando les caen encima montañas de agua, el agua pasa a través de los troncos separados. Por eso una balsa no es un esquife. Dicho de otro modo: nosotros no retenemos las preguntas. Nuestra libertad relativa procede de esta estructura rudimentaria, y yo creo que quienes la concibieron –me refiero a la balsa– lo hicieron lo mejor que pudieron, cuando de hecho no estaban en condiciones de construir una embarcación. Cuando llueven los interrogantes, nosotros no cerramos filas –no juntamos los troncos– para constituir una plataforma bien concertada. Muy al contrario. Del proyecto tan solo retenemos lo que nos vincula a él. Podéis ver así la importancia primordial de los vínculos y del modo de atadura, y de la distancia que los troncos pueden tener entre sí. El vínculo tiene que ser lo bastante suelto y que no se suelte”⁵⁴.

52. DELIGNY, Fernand. La voz fallida. DELIGNY, Fernand. *Lo arácnido y otros textos*. Op. cit., p. 224.

53. ÁLVAREZ DE TOLEDO, Sandra. Glosario. Op. cit., p. 134.

54. DELIGNY, Fernand. *Le Croire et le Candre* (1978). ÁLVAREZ DE TOLEDO, Sandra (ed.). *Fernand Deligny. Permitir, trazar, ver*. Op. cit., p.43.

La balsa evoca unas características singulares estructurales que evocan las pequeñas unidades de la red “posadas sobre olas de cadena hercínica y lanzadas a una travesía que no acabaría nunca; a cada hora del día, cada tarde y cada mañana, cada balsa se encontraba en el mismo sitio, en el mismo hueco entre dos montes erosionados cuyo color era el de las olas, pero inmóviles por siempre al menos que interviniera un sismo, lo cual parecía poco probable”⁵⁵. La parábola de la balsa fue utilizada por Deligny, en muchas ocasiones, como idea de deriva: “transportada por un elemento tan rarificado en nuestro universo donde funciona lo simbólico que no quedarían más que algunos charcos, por aquí, por allá, y principalmente durante esos tornados de la historia en que la humanidad enloquecida se extermina y entonces está lo humano que sale a la luz, en medio de la historia mortífera, y como por descuido”⁵⁶ (...) De hecho estábamos plantados, como el arca de Noé sobre el monte Ararat (...) Si no hay agua, ese nadar ahí aflora en lo manifiesto, a falta de lo indispensable, y el patito aparece tal como es, poco dotado para correr y picotear el suelo”⁵⁷.

Tentativa

La tentativa está en contra del “orden de las cosas”, es un fenómeno singular, un proceso experimental sin conclusión, sorprende cuando ocurre porque no se produce constantemente y cuando aparece lo hace sin previo aviso. “Una *tentativa* no tiene precedente o no se reconoce en él”⁵⁸.

En una carta enviada a Althusser (7 en agosto de 1976), se aprecia el significado de esta idea central en el pensamiento de Deligny:

“Es precisamente lo que tratamos de hacer nosotros, a partir de la presencia de unos niños en quienes la hominización ha errado el tiro.

Ahí es donde interviene el aspecto político de una tentativa. Si yo articulo este *hecho* de una tentativa sobre sus proposicio-

55. DELIGNY, Fernand. Lo Arácnido. DELIGNY, Fernand. *Lo arácnido y otros textos*. Op. cit., p. 88.

56. DELIGNY, Fernand. Cuando el hombrecito no está. *Ibid.* p. 247.

57. *Ibid.*, p. 248.

58. DELIGNY, Fernand. Carta obtenida y carta trazada. *Ibid.* p. 160.

nes, diré que un procedimiento así está al margen de los *aparatos ideológicos de Estado*: una pequeña banda se organiza lo mejor que puede y persiste a pesar de todo, relativamente más libre de movimientos e intenciones que todo lo que es “institución” –infaliblemente aparato ideológico de Estado.

Los riesgos que se corren en una empresa así son diversos y numerosos; una pequeña banda que se organiza, ni que sea para eludir el empleo directo, recupera la antigua vena del comunismo libertario. (...)

Dicho esto, una *tentativa* no es ni un laboratorio ni un diván, es el galimatías, es el espejismo. Es un «nosotros» prematuro, lo cual significa, *a priori*, que sea precursor”⁵⁹.

Red arácnida

Deligny llamaba red al conjunto de pequeñas unidades comunitarias o “áreas de permanencia” (campamentos, granjas, aldeas) donde vivían los niños, y que estaban dispersas en un perímetro de cinco, diez o quince kilómetros alrededor de la aldea de Graniers . La palabra red, según Álvarez de Toledo, alude a la forma que tomaron los diversos modelos de resistencia: la Resistencia francesa (o Maquis) durante la Segunda guerra Mundial, las guerrillas anticoloniales y la guerra de los Camisard (guerra de religión francesa, entre 1702 y 1715, que enfrentó a los protestantes de los Cévennes con la administración real) . Esta organización o red adaptó la experiencia autística al propio medio, creando un no-lugar para un no-lenguaje.

Como dice Álvarez de Toledo, para Deligny “lo arácnido” designaba el modo de ser autístico, relacionaba las líneas de errancia de los niños con las de la mano, y sus gestos con la escritura como trazo. La red de los Cévennes era un archipiélago imaginario, un dispositivo de resistencia a la opresión, y un actuar contra el utilitarismo a la búsqueda de alternativas al poder del lenguaje. Deligny estuvo influido por la teoría de los “valores vernáculos” de Iván Illich, que aplicó en su propia escritura.

En los diferentes espacios de esta red fueron acogidos decenas de niños autistas para estancias de duración variable, según las circunstancias, desde la presencia permanente a la estancia de urgencia de

59. DELIGNY, Fernand. Carta a Louis Althusser (1976). ÁLVAREZ DE TOLEDO, Sandra (ed.). *Fernand Deligny. Permitir, trazar, ver. Op. cit.*, p. 102.

unas semanas . La red funcionaba de forma independiente, renunciando a cualquier subvención para evitar presiones e intromisiones de la administración francesa en su proyecto. Ellos mismos se proveían –de nuevo el bricolaje– de lo que necesitaban para vivir. Una red que era un hogar, un refugio, o varios, un modo de vida que restringía –tanto como podía– las compras en el exterior, y que evitaba institucionalizarse a toda costa . En el pensamiento de Illich, lo “vernáculo”, en su sentido inicial, implica la idea de “arraigo”, de “morada”, de aquello confeccionado en casa, y designa también las actividades y acciones autónomas, fuera del mercado, por medio de las cuales la gente satisface sus necesidades diarias. Acciones que, en definitiva, obtenidas de forma específica, escapan al control burocrático y satisfacen las propias necesidades . En *Lo arácnido*, un texto escrito por Deligny a principios de los años ochenta, dirá: “Podría volver cien veces sobre la manera en que una red crece y cien veces retocar la leyenda del pan, de ese pan que se hace aquí, una suerte de capricho vernáculo nacido del encuentro”⁶⁰.

Miembro del Partido comunista en diferentes oportunidades desde 1933 hasta 1965, año en que se desvinculó, trazó relaciones entre su afiliación y lo que “puede haber de «común» entre esos niños y nosotros.

Donde aparece la palabra «común», a la cual basta con agregarle «ista» para decirnos que comunistas somos, puesto que investigamos lo que «común» puede evocar”⁶¹.

Hay puntos que aproximan a Thoreau con Deligny, pero también con las guerrillas marxistas; de hecho se inscribe a favor de las guerrillas suramericanas y en contra de la guerra de Vietnam⁶². Pero, en relación a la red, justamente es la no-violencia “lo que permite, lo que requiere que se trame otra cosa que es del orden de la red arácnida”⁶³.

60. DELIGNY, Fernand. *Lo Arácnido*. DELIGNY, Fernand. *Lo arácnido y otros textos*. Op. cit. p. 117.

61. DELIGNY, Fernand. Carta obtenida y carta trazada. DELIGNY, Fernand. *Lo arácnido y otros textos*. Op. cit. pp. 157, 158.

62. ÁLVAREZ DE TOLEDO, Sandra. Introducción. Op. cit., p. 7.

63. DELIGNY, Fernand. *Lo Arácnido*. DELIGNY, Fernand. *Lo arácnido y otros textos*. Op. cit., p. 86.

La estancia en los Cévennes tenían unos efectos salutíferos en los niños, se volvían apaciguados, como lo reconocieron todas sus familias sin excepción. El alivio de los sufrimientos de Janmari, por el hecho de que pudiera vivir, no su vida, sino *una* “vida”, son cosas que están inscritas en la obra de Deligny⁶⁴. Además, la esencia misma de la naturaleza y de la vida en el exterior –como es propio de la biofilia–, estructuraba y daba sentido al ritmo de la red. Existe, de hecho, como dice Álvarez de Toledo, el ritmo inmutable del autismo y el de la naturaleza. Deligny compartirá ambos ritmos hasta su muerte, en el año 1996.

Mapas

Los mapas designaban las transcripciones cartográficas y representaban los recorridos y gestos de los niños en las diferentes “áreas de permanencia”. Generalmente se realizaban planos y dibujos sobre soportes variados como papeles, cartones y calcos (posteriormente se superponían y se miraban al trasluz). Los mapas representaban las “líneas del error”, que eran los trayectos específicos de los niños autistas. Estos trazados se transcribían por cualquiera de los adultos responsables del lugar y estaban hechos con tinta china, ceras, lápices de colores, etc. Los mapas iban acompañados con leyendas que explicitaban los códigos de transcripción⁶⁵. Veamos, como ejemplo, esta explicación de sus detalles: “los «ojos» señalan el lugar de los niños alrededor de la mesa. Se reconocen las «manos», y los hilos de saliva (con los que juega un niño) están representados por pequeñas olas”⁶⁶

64. ÁLVAREZ DE TOLEDO, Sandra. Introducción. *Op. cit.* , p. 13.

65. ÁLVAREZ DE TOLEDO, Sandra (ed.). *Fernand Deligny. Permitir, trazar, ver. Op. cit.*, p. 48.

66. *Ibid.*, p. 104.

Archipiélago Hölderlin

Caminar en las alturas, oír voces

El poeta Friedrich Hölderlin escribió a Johann Gottfried Ebel, en una carta enviada en 1797, que decía: “Creo en una futura revolución de las ideas y modos de representación que hará enrojecer de vergüenza a todo lo anterior”⁶⁷. Según dice Barrios Casares, esta idea fue llevada a cabo de manera metafórica y ontológica en su obra *Hiperión*, que además de referirse a un dios griego, “Hyper-ion” etimológicamente significa el que camina por encima del sol, el que realiza la órbita solar, o sea, la “revolución”. Como afirma Pierre Bertaux, toda la obra de Hölderlin se puede considerar una «sostenida “metáfora” de la Revolución», pero también en el doble sentido, o sea, como labor poética⁶⁸.

Hölderlin que mostró desde siempre evidencias de tener una gran sensibilidad, tuvo en 1795 su primera crisis mental⁶⁹. Dos años después, antes de finalizar su novela epistolar *Hiperión o El eremita en Grecia*, que le ocuparía desde 1793 hasta 1799, esbozó un plan para escribir la tragedia de *Empédocles*. A pesar de iniciar varias versiones, quedó incompleta a causa de una importante crisis psicótica que le hizo pasar el invierno y el verano seriamente incapacitado⁷⁰. A partir de 1800 comenzó a padecer, reiteradamente, serios síntomas de inestabilidad mental. Pero mientras sus ensayos se resentían mostrando señales inequívocas de demencia, su producción poética se mantenía prácticamente íntegra; esto corroboraría la hipótesis de Karl

67. BARRIOS CASARES, Manuel. Hölderlin: La revuelta del poeta. MARRADES, Julián; VÁZQUEZ Manuel E. (ed.). *Hölderlin. Poesía y pensamiento*. Valencia: Pre-Textos, 2002, pp. 21, 22.

68. BARRIOS CASARES, Manuel. Hölderlin: La revuelta del poeta. MARRADES, Julián; VÁZQUEZ Manuel E. (ed.). *Ibid*, pp. 21, 22.

69. EGUIZÁBAL, José Ignacio. *Hölderlin no estaba loco*. Sevilla: La Isla de Siltolá, 2013, p. 18.

70. *Ibid.*, pp. 23-25.

Jaspers⁷¹, que opina que la locura pudo haber potenciado la obra de Hölderlin, llegando a niveles superiores o lugares-límite en los que se presiente lo sagrado⁷².

En los momentos de tregua comenzó a escribir grandes himnos; y aunque su mente había comenzado a descender al abismo, en aquellos momentos de claridad inusitada llegó a escribir poemas tan “inmensos” como *El Archipiélago*:

“ (...) pues muy a menudo, bajo las estrellas, el extravío
como un hálito enloquecedor apresa mi corazón,
y no sé a donde dirigirme...”⁷³

En *El Archipiélago*, además del lamento por la desaparición de la antigua Grecia, se evocan, como dice Romano Guardini, “las profundidades del ser real, del hombre singular, del pueblo, del río o de la montaña, de la planta y del animal, de la tierra, del mar; finalmente, del mundo”⁷⁴.

En 1802 Hölderlin sufre reiterados episodios de declive mental que le harán resignarse a aceptar su estado. Tras hundirse en las tinieblas de la enajenación dirá: “Apolo me ha vencido”⁷⁵. Apenas recuperado de sus últimas recaídas, la noticia de la muerte de su amada Susette Gontard acabó por precipitarlo hacia la enajenación total. Schelling, en una carta dirigida a Hegel, escrita en el año siguiente, le describe la triste visión que ha tenido del poeta: “tiene la mente trastornada por completo, y aunque hasta cierto punto sea capaz de llevar a cabo algunos trabajos, como por ejemplo sus traducciones del griego, suele tener el espíritu ausente. Su aspecto fue para mí estremecedor: descuida su semblante hasta el punto de provocar asco, y, a pesar de que su hablar no indica locura, ha adquirido las maneras exteriores

71. KARL, Jaspers. *Genio artístico y locura: Strindberg y Van Gogh*. Barcelona: El Acantilado, 2001.

72. EGUIZÁBAL, José Ignacio. *Op. cit.*, pp. 29 y 52.

73. *Ibid.*, p. 26.

74. HÖLDERLIN, Friedrich. *El Archipiélago*. Madrid: Alianza, 1991 (1979), p. 38.

75. EGUIZÁBAL, José Ignacio. *Op. cit.*, p. 31.

de quienes se encuentran en tal estado”⁷⁶.

El 15 de septiembre de 1806, con 36 años, Hölderlin fue internado contra su voluntad en la clínica del Dr. Autenrieth, en Tubinga. Allí se le preparó un cuarto fortificado con barrotes de madera para enfermos mentales⁷⁷. Cumplidos los 8 meses de encierro fue llevado, el día 3 de mayo de 1807, a la casa del carpintero Zimmer (gran admirador de su obra *Hiperión*). Acogido por su familia, Hölderlin pasaría semi-recluido el resto de sus días en la torre de la vivienda, frente al río Neckar. Moriría a los 73 años de edad.

Durante todo ese tiempo no recibió la visita de Schelling, ni de Hegel, ni de sus antiguos compañeros del seminario, ni tampoco de su familia. En la soledad de aquella torre pudo reconciliarse con el ermitaño que siempre soñó. Cuando el tiempo acompañaba, salía a pasear por la ribera del río. En su habitación, tocaba con asiduidad una espineta, escribía, y releía algunas de sus obras y de sus autores predilectos⁷⁸.

Anacleto Ferrer y Cándido Polo han analizado algunos informes y estudios patobiográficos realizados sobre Hölderlin. Estos informes, unos más acertados que otros, van siguiendo el desarrollo de la psiquiatría desde finales del siglo XIX hasta principios del XX, teniendo en cuenta que Eugen Bleuler no consagró la voz “esquizofrenia”⁷⁹ hasta 1911. A partir de esa fecha la mayoría de los estudios provenientes del campo de la psicopatología coinciden en diagnosticar a Hölderlin como esquizofrénico. La mayoría de los estudios que han analizado las últimas obras del poeta alemán, consideran a sus versos como la prueba de que la psicosis no es una desgracia sino “una forma diferente –y acaso más elevada– de organizarse la razón”⁸⁰.

En 1976, el lingüista Roman Jakobson, en colaboración con Grete Lübke-Groethues, analizó, desde un punto de vista estructuralista, el que sería su último poema, *La Visión (Die Aussicht)*. Como análisis

76. FERRER Anacleto; POLO, Cándido. Genio y locura. Una revisión histórica del caso Hölderlin. FUENTENEbro, F.; HUERTAS, R.; VALIENTE C. (ed.). *Historia de la Psiquiatría en Europa. Temas y tendencias*. Madrid: Frenia, 2003, p. 388.

77. *Ibid.*, pp. 385-406.

78. EGUIZÁBAL, José Ignacio. *Hölderlin no estaba loco*. *Op. cit.*, pp. 47, 48.

79. FERRER Anacleto; POLO, Cándido. *Op. cit.*, p. 397.

80. *Ibid.*, p. 394.

buscaron el orden que se esconde tras el caos aparente, y constataron que el poema conserva la estructura y la simetría, y que no se encuentran huellas que dejen ver la enfermedad mental. Su estudio concluye con la paradoja de que en Holderlin (como en otros esquizofrénicos) las estructuras monológicas del discurso permanecen intactas, mientras que el enfermo pierde la “competencia dialógica”. Los últimos poemas de Holderlin, concluyen, “se caracterizan por el hecho de suprimir toda alusión tanto al acto de habla y al momento en que tiene lugar, como a las personas que participan efectivamente en él”⁸¹.

Uno-Todo

Para Hölderlin, la superación del conflicto entre nosotros y el mundo ha de emprenderse desde el mismo conflicto y no al margen de él. Según dice, “estamos enemistados con la naturaleza, y aquello que antaño, como puede creerse, era uno, pugna ahora, y el dominio y la servidumbre se alternan en ambas partes. A menudo nos parece como si el mundo fuese todo y nosotros nada (...) Acabar aquel eterno combate entre nosotros mismos y el mundo, devolver la paz de toda paz que a toda razón supera, unirnos con la naturaleza en un todo infinito, tal es el objetivo de toda aspiración nuestra”⁸². Disolverse por tanto en la naturaleza, unirnos en un todo con ella será una de las proposiciones de *Hiperión*: “Ser uno con todo, ésa es la vida de la divinidad, ése es el cielo del hombre. Ser uno con todo lo viviente, volver, en un feliz olvido de sí mismo, al todo de la naturaleza”⁸³.

Durante los años de escritura del *Hiperión*, el pensamiento de Hölderlin está empapado de la filosofía de su amigo Schelling, que siguiendo las pautas de Fichte, colocó la proposición “Yo = Yo” como “sustrato de la posibilidad de toda realidad”. De ahí el exhorto que habría de captar la lucha misma: “¡sé idéntico a ti mismo!”, o el “Yo”

81. JAKOBSON, R. Un cap d’ull a “La vista” de Holderlin, en HÖLDERLIN, F. *Poemes de l’entenebriment*. Quaderns Crema: Barcelona, p. 220; en: *Ibid.*, pp. 394, 395.

82. HÖLDERLIN, Friedrich. *Hiperión. Versiones previas*. Madrid: Hiperión, 1989, pp. 148, 149; en: MARRADES, Julián. Hölderlin, Hegel y el destino de la época. *Hölderlin poesía y pensamiento. Op. cit.*, p. 131.

83. HÖLDERLIN, Friedrich. *Hiperión o el eremita en Grecia*. Madrid: Hiperión, 1998, p. 133.

absoluto como identidad suprema⁸⁴. Según dice Félix Duque, Hölderlin se dejó contagiar por un momento de esa romántica disolución del “Yo” en la Omniunidad (o sea: en el Todo que es a la vez absolutamente Yo), de manera que en la segunda carta de *Hiperión* aparece claramente ese anhelo: “Ser uno con todo, ésa es la vida de la divinidad...”⁸⁵. Pero Hölderlin acabó renunciando a la vía fichteana del “Yo absoluto”, el yo lo contiene todo (toda la realidad) y fuera de él no hay nada (no hay ningún Objeto para este Yo absoluto), y saldrá de su argumentación filosófica⁸⁶. De ahí “El yo es posible sólo mediante esa separación del Yo con respecto al Yo”. Si No es posible decir: “Yo” sin autoconciencia. Pero lo que “yo” hago en la autoconciencia es justamente “contraponerme a mí mismo y conocerme en esa separación como siendo el mismo”. La conclusión a la que llega Hölderlin, en palabras de Duque, es lapidaria: “Luego la identidad no es unificación ninguna del Objeto y del Sujeto que tuviera lugar absolutamente, así que la Identidad no es igual al Ser absoluto”⁸⁷.

Su teoría rompe con la “Unidad total” llevándola al extremo, no sólo con su poesía sino en su propia persona. Cada vez más desarraigado y alejado de sí mismo, se nombrará con nombres falsos de resonancia extranjera como Scardanelli, Salvator Rosa o Kilalusimeno⁸⁸, y pronunciará palabras incomprensibles, en un proceso irreversible de desmaterialización de la personalidad y de la identidad.

Múltiple

Si la esquizofrenia había sido considerada por la psiquiatría como una escisión, pérdida de la autoconciencia y de la razón, Deleuze y Guattari invierten la tradicional visión de la alienación psíquica replanteándola en términos totalmente novedosos: como forma de una conciencia múltiple, proliferante y nómada. De ahí la frase: “El paseo del esquizofrénico es un modelo mejor que el neurótico acostado en el

84. DUQUE, Félix. Hölderlin y el ser de verdad. *Hölderlin poesía y pensamiento*, Op. cit., p. 69.

85. *Ibid.*, p. 70

86. *Ibid.*, p. 71

87. *Ibid.*, p. 75.

88. FERRER Anacleto; POLO, Cándido. *Op. cit.*, p. 394.

diván”⁸⁹. Por tanto, será necesaria la presencia de aire libre y de más relación con el exterior, como lo demuestra el paseo de Lenz⁹⁰, que en la primera página de la novela de Georg Büchner aparece caminando por la montaña, cubierta de nieve. A partir de la relación exaltada y esquizofrénica de Lenz con la naturaleza, Deleuze y Guattari argumentan que todo forma máquinas: “Máquinas celestes, las estrellas o el arco iris, máquinas alpestres, que se acoplan con las de su cuerpo. Ruido ininterrumpido de máquinas. «Creía que se produciría una sensación de infinita beatitud si era alcanzado por la vida profunda de cualquier forma, si poseía un alma para las piedras, los metales, el agua y las plantas, si acogía en sí mismo todos los objetos de la naturaleza, maravillosamente, como las flores absorben el aire con el crecimiento y la disminución de la luna». Ser una máquina clorofílica, o de fotosíntesis, o por lo menos deslizar el cuerpo como una pieza en tales máquinas”⁹¹.

Hölderlin se situó, al igual que Lenz, más allá de la distinción hombre-naturaleza, más allá de todos los puntos de referencia. Para Deleuze y Guattari ya no existe ni hombre ni naturaleza, únicamente el proceso que los produce, a uno dentro del otro, y acopla las máquinas. En todas partes, máquinas productoras o deseantes, las máquinas esquizofrénicas, toda la vida genérica: “yo y no-yo, exterior e interior ya no quieren decir nada”⁹². El joven Hölderlin de *Hiperión*, dice Maurice Blanchot, quiere escapar de su forma, de sus límites, y unirse a la naturaleza: “«No ser sino uno con todo lo que vive y, en un feliz olvido de sí mismo, volver a ese todo que es la naturaleza, ése es el cielo del hombre»”. Esta aspiración a volver a la vida única, eterna y ardiente, sin medida y sin reserva, parece ser el movimiento feliz que quisiéramos relacionar con la inspiración. Ese movimiento es también

89. DELEUZE, Gilles; GUATTARI Félix. *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós, 2004 (1985), p. 11.

90. En la obra de Georg Büchner, *Lenz* (1839) se da la primera descripción exacta de una esquizofrenia en la historia de la literatura. Como se relata en el prólogo Gutiérrez Girardot, Büchner definió a Lenz como un poeta desgraciado amigo de Goethe y que se volvió medio loco. BÜCHNER, Georg. *Lenz*. Barcelona: Montesinos, 1981, p. 14.

91. DELEUZE, Gilles; GUATTARI Félix. *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia. Op. cit.*, pp. 11, 12.

92. *Ibid.*

el deseo de muerte”⁹³.

Sin embargo, en el esquizofrénico ya no existe la relación hombre-naturaleza como distinción romántico-idealista, sino distintas multiplicidades⁹⁴, llegando a la vida profunda de todas las formas y de todos los géneros. Como dicen Deleuze y Guattari, no como “rey de la creación, sino más bien como el que llega a la vida profunda de todas las formas o de todos los géneros, como hombre cargado de es-trellas y de los propios animales, que no cesa de empalmar una máquina-órgano a una máquina-energía, un árbol en su cuerpo, un seno en la boca, el sol en el culo: eterno encargado de las máquinas del universo”⁹⁵. Por lo tanto, Hombre y Naturaleza no como unidad, ni tampoco como separación en dos términos irreconciliables uno frente al otro, sino como una misma y única realidad esencial del productor y del producto, que desborda todas las categorías ideales y forma un ciclo que remite al deseo en tanto que principio inmanente. “Por ello, la producción deseante es la categoría efectiva de una psiquiatría materialista que enuncia y trata al esquizo como «Homo natura»”⁹⁶.

Grieta

Hay una grieta que conecta directamente a Hölderlin con Deleuze, y esa grieta, según Amanda Núñez García, se encuentra en el idealismo de Schelling y en su búsqueda del “Ser absoluto simple”. Schelling comenzó a indagar en alternativas a la identidad y de ahí nació su noción de un “ser primigenio”. Este “ser” o “vivo primigenio”, será

93. BLANCHOT, Maurice. *El espacio literario*. Barcelona: Paidós, 1992, p. 257.

94. Como dicen Deleuze y Guattari en el *Anti Edipo*: sólo la categoría de multiplicidad, empleada como sustantivo y superando lo múltiple tanto como lo Uno, superando la relación predicativa de lo Uno y de lo múltiple, es capaz de dar cuenta de la producción deseante: la producción deseante es multiplicidad pura, es decir, afirmación irreductible a la unidad. Ver: DELEUZE, Gilles; GUATTARI Félix. *El Anti Edipo*. Op. cit., p. 47. También el famoso eslogan en *Mil mesetas*, ¡Haced rizoma y no raíz, no plantéis nunca! ¡No sembréis, horadad! ¡No seáis lo uno ni múltiple, sed multiplicidades! ¡Haced la línea, no el punto! La velocidad transforma el punto en línea. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 2004 (1988), p. 28.

95. DELEUZE, Gilles; GUATTARI Félix. *El Anti Edipo*. Op. cit. p. 14.

96. *Ibid*.

la grieta⁹⁷. Esta “grieta” será la afirmación pura de una “potencia” activa, idea que será retomada por Deleuze para establecer la posibilidad de un por-venir y una verdadera política⁹⁸. Para ello, es necesario que a través de la “grieta” se libere el sistema y así pueda haber política y otros modos de vida⁹⁹. Con este fin, Deleuze retornará a la crítica que Hölderlin hace del idealismo y a la “grieta” o “fisura” que abre contra el sistema. Si para Schelling el “Uno” es una forma de interioridad, un fin o plenitud no separado del ideal humano, Hölderlin, en su crítica, busca una grieta (no viciada de “Uno”, ni de interioridad) en un afuera que libere al sistema y a la vida misma de su encerramiento, encontrando salidas hacia el por-venir y la política¹⁰⁰. Según Núñez García, por su insistencia en la heterogénesis, Deleuze se conducirá hacia la inmanencia y se separará de Schelling¹⁰¹. Por tanto, el sistema debe abrirse de su interioridad y del “Uno” –que se contrapone al cero, que es entendido como peligroso, caótico, irracional, desgraciado y monstruoso– hacia el caos, hacia la verdadera nada. Este sistema será bautizado por Deleuze y Guattari como *caosmos o plano de inmanencia*. En él, el cosmos y el caos estarán íntimamente unidos y pueden construirse mutuamente, sin superarse ni aniquilarse. Para que el sistema salga de los conductos del poder se necesita que el caos nunca sea eliminado enteramente, que sea un caos del sistema mismo¹⁰². Deleuze encontrará en Hölderlin la cesura (*Zwischen*) que nos abre a un *por-venir*. Un por-venir que, en Deleuze, no es tanto el futuro como una temporalidad abierta, una temporalidad espacial que permanece siempre en el “entre” –la inmanencia misma–, entre el caos y el cosmos¹⁰³. Sin estos afueras, dice Núñez García, no podría haber poema, no podría haber lenguaje, no podría haber siquiera los entes. De manera que el *Zwischen* es el ser: “a la vez lo que tiene que ser pensado y lo que no puede ser pensado”. Se

97. NÚÑEZ GARCÍA, Amanda. La grieta del sistema: Hölderlin entre Schelling y Deleuze. *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica* (en línea). 2012, vol. 45: p. 149. (Consultado 30 mayo 2017).

98. *Ibid.* pp. 148-150.

99. *Ibid.*, p. 155.

100. *Ibid.*, p. 156.

101. *Ibid.* pp. 153, 154.

102. *Ibid.* p. 156.

103. *Ibid.* p. 157.

trata, para Núñez García, de la grieta que hace y deshace el sistema, que nos abre directamente a un por-venir; a la posibilidad de la creación, de la producción de lo nuevo.

Por-venir Pallaksch

La ciencia clásica entiende a la naturaleza como un mundo único donde todas las especies aparecen jerárquicamente ordenadas; en cambio Jacob von Uexküll, como señala Agamben, parte de una infinita variedad de mundos perceptivos, todos perfectos por igual, vinculados entre sí y recíprocamente excluyentes¹⁰⁴. Aunque no son mundos aislados, sino constituyentes de una unidad funcional, o musical –como prefería decir Uexküll¹⁰⁵–. En este ambiente animal, la araña no sabe nada de la mosca, y a pesar de que los dos mundos perceptivos no se comunican en absoluto, están perfectamente acordados, actuando un arquetipo sobre el otro¹⁰⁶. En Uexküll no existe un mundo unitario, ni tampoco existe un tiempo y un espacio iguales para todos los vivientes¹⁰⁷. Uexküll nos enseña que cada ser ocupa un “mundo-ambiente” (*Umwelt*) distinto. Este medio vital está constituido por la misma organización biológica del animal, de todos los elementos, cosas y animales existentes a su alrededor, y sólo selecciona aquellas que son de interés para su propia existencia. Una abeja, una libélula o una mosca se mueven en mundos paralelos, sin compartir, el mismo tiempo ni el mismo espacio¹⁰⁸.

Cuesta no relacionar los “mundos-ambientes” descritos por Uexküll con la desubicación espacio-temporal o la vida poco empatizada y encerrada en sí misma de los autistas severos. De la misma manera que también cuesta no relacionar el ser “cualsea” imaginado por Agamben con la idea de resistencia “discapacitada-enajenada”. Según dice Agamben, el ser cualsea es una singularidad sin identidad que se encuentra en una exterioridad pura¹⁰⁹. Y la política de la singularidad cualsea será otra cosa diferente a la antigua lucha por cambiar, con-

104. AGAMBEN, Giorgio. *Lo abierto. El hombre y el animal*. Op. cit., pp. 55, 56.

105. *Ibid.*, p. 57.

106. *Ibid.*, p. 58.

107. *Ibid.*, p. 56.

108. *Ibid.*

109. AGAMBEN, Giorgio. *La comunidad que viene*. Op. cit., p. 57.

trolar o acabar con el Estado. Las singularidades cualsea, al no tener una identidad, no pueden formar una sociedad. Hacer comunidad sin reivindicar una identidad, co-pertenecer sin representar una condición representable de pertenencia, será algo que el Estado no podrá tolerar ni permitir¹¹⁰. Este declinante de toda identidad y condición de pertenencia es, desde nuestro punto de vista, una forma poética de habitar el “afuera”.

Paul Celan dedicó su poema “Tubinga, Enero” (*Tübingen, Jänner*), a Hölderlin, habitante de ese espacio liminar. En el poema aparecen las enigmáticas e incomprensibles palabras “Pallaksch, Pallaksch”, que Hölderlin pronunció en sus últimos años. Estas palabras son interpretadas por Silke-Maria Weinek como una manera de nombrar el silencio, la ausencia de sentido, o lo insoportable que necesita ser conjurado. De lo que no se puede hablar, hay que balbucear; ese balbuceo quedará encarcelado en un paréntesis¹¹¹.

TÜBINGEN, JÄNNER

Zur Blindheit über-
redete Augen.
Ihre – “ein
Rätsel ist Rein-
entsprungenes” –, ihre
Erinnerung an
schwimmende Hölderlintürme, möwen-
umschwirrt.

Besuche ertrunkener Schreiner bei
diesen
tauchenden Worten:

Käme,
käme ein Mensch,

110. *Ibid.*, p. 70.

111. WEINECK, Silke-Maria. Logos and Pallaksch. The Loss of Madness and the Survival of Poetry in Paul Celan’s “Tubingen, Janner”. *Orbis Litterarum* (en línea). 1999, núm. 54: pp. 264 y 268. (consultado: 1 junio 2017).

käme ein Mensch zur Welt, heute, mit
dem Lichtbart der
Patriarchen: er dürfte,
spräch er von dieser
Zeit, er
dürfte
nur lallen und lallen,
immer-, immer-
zuzu.

(“Pallaksch, pallaksch.”)

* * * *

TUBINGA, ENERO¹¹²

A la ceguera per-
suadidos ojos.
Su – “un
enigma es
manantía pureza” – su
recuerdo de
flotantes hölderlinianas torres en
un vuelo circular de gaviotas.

Visitas de carpinteros ahogados con
estas
sumergidas palabras:

Viniera,
viniera un hombre,
viniera un hombre al mundo, hoy, llevando
la luminosa barba de los
patriarcas: debería,

112. Traducción de José Ángel Valente, en: VALENTE, José Ángel. *Cuaderno de versiones* (Compilación e introducción de Claudio Rodríguez Fer). Barcelona: Galaxia Gutenberg/ Círculo de Lectores, 2002, pp. 276, 277

si de este tiempo
hablase, de-
bería
tan sólo balbucir y balbucir
continua, continua-
mente.

(“Pallaksch, Pallaksch.”)

En Celan el lenguaje no es lógico, aunque esto no quiere decir que sea irracional. Como hijo de judíos muertos en los campos de exterminio, conoce lo que está más allá del sentido de la vida. Como dice su conocido verso: “Dice verdad, quien dice sombra”. Para Eustaquio Bajau, cuando Celan se interna más allá de la frontera le cuesta regresar porque quizá no hace poesía que piensa, sino que siente, poesía no resuelta. Celan fue víctima y testigo de la barbarie nazi, pudo escapar de un campo de concentración, y conoce como Hölderlin lo que supone el encarcelamiento. Claudio Magris dice al respecto del poeta: “la noche absoluta, que aniquila cualquier posibilidad de historia y de vida verdadera, y experimenta más adelante la imposibilidad de echar raíces en la civilización occidental (...) Su lírica se asoma a la orilla del silencio, es una palabra arrancada al callar y florecida de callar, del rechazo y la imposibilidad de comunicación”¹¹³. El silencio de sus poemas es el silencio después de Auschwitz. Como dijo Adorno, después de Auschwitz no es posible escribir literatura sin caer en la barbarie; una frase que modificaría más tarde –seguramente con ocasión de leer la poesía de Celan– diciendo: después de Auschwitz sólo es posible escribir poesía que se refiera a aquella pavorosa realidad¹¹⁴.

Al “callar hablando” de Celan, Otto Lorenz se ha referido con el término de “autotransportación al silencio”; y él mismo autocalificó sus silencios como “contrapalabra”, o como palabra incendiaria que reduce todo a cenizas e interrumpe repentinamente un verso. Pero Celan también utilizaba neologismos, citas de otros autores, distribuía

113. BAJAU, Eustaquio. Hölderlin. Celan – La conciencia de los ausente próximo. DUQUE, Félix (ed.). *El mal: irradiación y fascinación*. Barcelona: Edic. del Serval / Universidad de Murcia, 1993, p. 96.

114. *Ibid.*, p. 98.

“islas de palabras” y “bloques erráticos verbales” sobre la superficie de la página. En ocasiones la poesía de Celan es un producto espacial y sus vacíos deben contemplarse casi como se contempla una obra de arte abstracto¹¹⁵.

De manera similar a Celan, el silencio ocupa en Deligny un espacio central, sobretudo al intentar captar la ausencia de lenguaje de los niños autistas. Para ello, buscó con el lenguaje poético una manera de acercarse a las estereotipias de los autistas: el infinitivo sin sujeto, una escritura “sin fin”, giros, digresiones y torsiones de la sintaxis, etc. que imitan los movimientos autísticos. La poesía contra el discurso¹¹⁶:

“Entre ambos «entre» nuestros usos y la «línea del errar», se trata de esas «balsas», constelaciones fugaces de «referencias» que permiten a tal o cual niño de ahí (re) encontrar, no «se», sino el uso de ese cuerpo supuesto suyo, pero que no deja de ser común a toda la especie, sean los que sean, por lo demás, los matices modulados por las culturas del lenguaje”¹¹⁷.

Además del devenir autista mediante la escritura, Deligny consideró necesario inventar otro sistema de transcripción como las “líneas del errar”. Con el trazo de los desplazamientos y de los gestos de los niños, consiguió dar “una imagen a la vacante del lenguaje”¹¹⁸. Esta imagen, de una gran potencia plástica y poética, transcribe la presencia de una ausencia.

Creemos, como hemos dicho, que hay una semejanza muy grande entre las “áreas de permanencia” de la red, con sus unidades organizadas (campamentos, granjas y aldeas), y los “mundos-ambientes” de Uexküll. No sabemos si Deligny conoció su trabajo, pero sí sabemos que leyó atentamente a otro estudioso del mundo animal como fue

115. *Ibid.*, pp. 102, 103.

116. ÁLVAREZ DE TOLEDO, Sandra. Introducción. *Op. cit.*, p. 8.

117. DELIGNY, Fernand. La tentativa (1975). ÁLVAREZ DE TOLEDO, Sandra (ed.). *Fernand Deligny. Permitir, trazar, ver. Op. cit.*, p. 47.

118. ÁLVAREZ DE TOLEDO, Sandra. Introducción. *Op. cit.*, p. 8.

el etólogo Karl von Frisch¹¹⁹, que fue el descubridor de las danzas de las abejas. Mediante movimientos obsesivos y repetitivos, las abejas exploradoras señalan al resto de la colmena la distancia y la dirección del alimento.

Para Deleuze, el por-venir no tiene nada que ver con el futuro, sino que rompe con la línea temporal : “Actuar contra el pasado, y de ese modo sobre el presente, a favor (lo espero) de un porvenir –pero el porvenir no es futuro de la historia, ni siquiera utópico, es el infinitivo Ahora, (...) no un instante, sino un devenir”¹²⁰.

Por ello, si el por-venir de una abeja es ser abeja, el por-venir Pallaksch es ser balbuceo, ser descentramiento, ser defecto, ser mutismo, ser, en definitiva, presencia poética. Como dijo Hölderlin, es mejor “convertirse en abeja y construir su casa con inocencia que reinar con los dueños del mundo y aullar con ellos como lobos”¹²¹.

119. En *Lo Arácnido* aparece citado varias veces, ver: DELIGNY, Fernand. *Lo arácnido y otros textos*. *Op. cit.*, pp. 24-52.

120. DELEUZE, Gilles.; GUATTARI, Félix. *¿Qué es la filosofía?*. *Op. cit.*, p. 113; en: NÚÑEZ GARCÍA, Amanda. Gilles Deleuze. Pensar el porvenir. *Revista Internacional de Filosofía* (en línea). 2010, Suplemento 3: pp. 114, 115. (Consultado 6 junio 2017).

121. HÖLDERLIN, Friedrich. *Hiperion o el eremita en Grecia*. Madrid: Hiperión, 1998.

5. Pallaksch. Proyecto artístico

Ficha técnica

Autor:

Xavier Arenós

Título:

Pallaksch

Edita:

Arts Coming

www.artscoming.com

<http://artscoming.com/products-page/product-category/pallaksch/>

Año:

2012

Edición:

Primera edición

Tiraje:

144 unidades

Materiales:

100 % algodón; hilo gris

Medidas:

S/M y L/XL

Observaciones:

Todas las obras van firmadas acompañadas de certificado de autenticidad.

Precio:

33€

Pallaksch - Xavier Arenós

33 €

En Stock

1ª edición

[Comprar](#)

Sobre la obra

En 1936, el poeta Hölderlin ingresó en una clínica debido a que presentaba graves síntomas de enajenación mental. Tras ser declarado mentalmente incurable, el carpintero Zimmer y su familia lo acogieron en su casa de Tübinga, a orillas del río Neckar, donde vivió recluso en la torre durante más de treinta años. En sus últimos días Hölderlin balbuceaba una enigmática y extraña palabra: "pallaksch, pallaksch".

Pallaksch es un espacio en construcción, un lugar fronterizo e indeterminado. Una señal apunta un camino a seguir, un mapa cartográfico nos sitúa su posible emplazamiento, una gorra con sus palabras bordadas nos protege de la intemperie y un puñal nos sirve para protegernos...

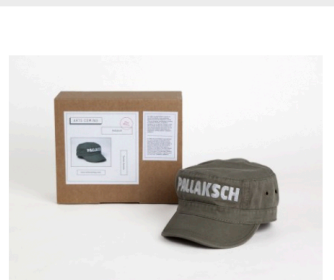
Xavier Arenós (1968)

El trabajo de Xavier Arenós explora, investiga y reivindica, desde los registros de la memoria histórica, la idea de utopía. A partir de la construcción de arquitecturas, el dibujo, la fotografía, los objetos y el documento audiovisual, elabora relatos sobre el auto-exilio, el escapismo, la deserción, la protección, la esperanza o la derrota. Los proyectos se concretan a partir de procesos de investigación en diversos formatos que funcionan como documentos de un archivo expandido crítico.

Algunas exposiciones recientes:

Ubi nihil valet, ibi nihil valet. Galería Valle Ortí, Valencia (2012); *Cartografías de la Creatividad*, Centro de Desarrollo de las Artes Visuales, La Habana (2011); *ARCO 011*, Galería Valle Ortí, Madrid (2011); *Candórom 00.00.00*, Candórom Centre d'Art, Barcelona (2010); *El Ángel Exterminador*, BOZAR, Palais de Beaux-Arts, Bruselas (2009); *After architecture*, Arts Santa Mònica, Barcelona (2009); *L'esthétique des frontières*, Bonlieu Scène National à Arles (2009); *Archivo Espartaco-Los Colectivizadores*, Espai d'Arts Roca Umbert, Granollers (2008); *Post-V City*, Cuàdras ocasionals, CCCB, Barcelona (2008).

www.xavierarenos.com

[Facebook](#)
[Twitter](#)

Título:
 "Pallaksch"

Artista:
 Xavier Arenós

Año:
 2012

Edición:
 Primera edición

Tiraje:
 144 unidades

Materiales:
 100 % algodón; hilo gris

Dimensiones:
 S/M y L/XL

Observaciones:
 Todas las obras van acompañadas de certificado de autenticidad. Esta obra está disponible en dos tallas. Elige la tuya.

Anticipar la utopía. Xavier Arenós en la Galería Valle Ortí

Pilar Bonet

Demasiado manual de instrucciones. El código de un programa de usuario parece hoy por hoy el lenguaje perfecto y funcional que podemos aplicar en cualquier ocasión. Tenemos en el libro de instrucciones la literatura perfecta y la herramienta feliz que nos salva de la ansiedad, del desvarío o de la exclusión social. Incluso algo tan desarmado como la utopía puede acontecer a la manera de un brevísimo de autoayuda que indica las maneras de usar la revolución o de organizar su liturgia. Preocupante, sin duda. Hemos ritualizado la utopía como panfleto de una ideología al servicio de cualquier destino común, sin cuestionar su verdadera capacidad de transformación, como la portadora inexcusable de un cambio radical y positivo siempre piruetando entre lo real y lo deseado. La utopía, a lo largo de nuestro pasado más cercano, ha extraviado en su devenir legítimo el placer del descubrimiento, convertida en una ideología casi médica que aplica recetas que solo...

[Leer más](#)

Comentarios

De momento no hay comentarios.

 ¿Ya estás registrado? [Iniciar sesión](#)

Quizás te interese...



Rosa, Karl and Ludwig - Domènec

[Tienda](#)
[Archivo](#)
[Blog](#)
[Sobre arts coming](#)
[Preguntas frecuentes](#)
[Contactar](#)

 Siguenos en: [Facebook](#) [Twitter](#) [RSS](#) [Aviso legal](#)

 © arts coming S.L., Barcelona (Spain) 2014. This Site is licensed under a [Creative Commons](#) license.





Pallaksch. Proyecto

En el año 2012, al mismo tiempo que se iniciaba esta tesis, nacía el proyecto artístico *Pallaksch*. Este proyecto está vinculado a la plataforma Arts Coming, que edita obras de arte para ser comercializadas a través de internet. La filosofía de Arts Coming es acercar el arte contemporáneo al gran público, y que cualquier persona pueda comprar arte a precios muy asequibles. Su principal lema es: “arte sin aura”, y el precio de sus producciones oscila entre los 5 y los 150 €. Entre los artistas con obra en la editorial se encuentran: Francesc Abad, Rafel G. Bianchi, Domènec, Núria Güell, Rogelio López Cuenca, Dani Montlleó, Mireia Sallarès, Fernando Sánchez Castillo y yo mismo.

El proyecto *Pallaksch* consiste en una gorra de color verde, de tipo militar, que lleva bordada con hilo de color gris, en la parte frontal de su corona, la palabra *Pallaksch*. Se eligió una gorra como elemento para la obra porque, además de ser un objeto humilde, es al mismo tiempo práctico, ya que protege la cabeza del sol, del frío y de la lluvia.

Cada gorra se vende numerada y firmada con su correspondiente packaging, que consiste en una caja de cartón etiquetada con una fotografía de la gorra y un breve texto explicativo que dice:

En 1806, el poeta Hölderlin ingresó en una clínica debido a que presentaba graves síntomas de enajenación mental. Tras ser declarado mentalmente incurable, el carpintero Zimmer y su familia lo acogieron en su casa de Tubinga, a orillas del río Neckar, donde vivió recluido en la torre de la casa durante más de treinta años. En sus últimos días Hölderlin balbuceaba una enigmática y extraña palabra: “Pallaksch, Pallaksch”.

La edición tuvo una tirada de 144 unidades y, a día de hoy, prácticamente se han agotado las existencias.

Ponerse una gorra implica en sí mismo un acto de protección y

refugio y, en este caso, esta gorra que señala algo indefinible o inarticulado, un balbuceo siempre abierto, no solo protege de la intemperie física, sino que también protege, como una especie de prótesis corporal, de todos los males que son difíciles o imposibles de identificar o señalar. Solo la persona que lleva sobre su cabeza la gorra, *sabe* o *siente* de qué le está protegiendo. Sea lo que sea lo que íntimamente nos atemorice, aunque no seamos capaces de identificarlo, sea un balbuceo sin sentido o con un sentido suspendido más allá del lenguaje y su reflejo. *Pallaksch* como un refugio portátil, nos resguarda, nos protege, nos da fuerza, nos sustenta.

Comunidad Pallaksch

Jean Luc Nancy dice en *La comunidad desobrada*¹ que allí donde hay sociedad se ha perdido la comunidad, ya que la sociedad, para su constitución, necesita destruir a la comunidad. Pero Nancy desconfía de esa comunidad perdida o descompuesta, Según él, la comunidad no desapareció porque se substituyera por la sociedad, seguida del Estado, la industria y el capital, sino que aquella comunidad realmente nunca existió, sus presupuestos eran falsos, era una comunidad fantasma².

De hecho, para Nancy aún no ha surgido la comunidad verdadera en términos de instancia “común³”. Algo que tiene mucho que ver con el pensamiento de Simone Weill respecto a la comunidad, la persona y lo impersonal: “Una comunidad solo es algo a través de la ficción, solo tiene existencia de forma abstracta, y hablarle es una operación imposible. (...) Además, el peligro mayor no es la tendencia de lo colectivo a comprimir a la persona, sino la tendencia de la persona a precipitarse, a ahogarse en lo colectivo”⁴.

Por eso mismo, los portadores de la gorra *Pallaksch*, forman una especie de comunidad invisible, cuyo único presupuesto es un balbuceo indescifrable sobre la cabeza con el que se resisten a dejar de resistir.

1. NANCY, Jean-Luc. *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena, 2001.

2. PELBART, Peter Pál. *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*. Buenos Aires: Tinta de limón, 2009, pp. 26-28.

3. *Ibid.* p. 29.

4. Simone Weil. *Profesión de fe. Antología y crítica alrededor de su obra*. México, D.F.: Pleroma Ediciones, 2006, pp. 29, 30.

Los portadores de la gorra integran una comunidad de los que no tienen comunidad ni la buscan, y no porque no aprecien el contacto humano, si no precisamente por lo contrario, porque prefieren el *tu y yo* al *nosotros* comunitario. Esta comunidad construye una fraternidad invisible, *inconstituible*, que no tiene ninguna finalidad ni utilidad en sí misma.

La adquisición de las gorras desde distintos lugares, también hace patente la idea de desterritorialización. Esta comunidad indeterminada y descentrada, podríamos definirla como entrópica por su naturaleza energética desordenada cercana a la del arte.

Hay un texto de Walter Benjamin que vincula el arte con el brillo clandestino de las estrellas en oposición a la luz omnipotente de la historia:

“las ideas son las estrellas, por oposición al sol de la revelación. No brillan en el día de la historia, sino que actúan en él de forma invisible, y sólo brillan en la noche de la naturaleza. Las obras de arte se definen como modelos de una naturaleza que no es ni el escenario de la historia, ni el lugar donde habita el hombre. La noche salvada. La crítica, en el contexto de esta reflexión (en la cual se identifica con la interpretación, y se opone a todos los métodos actuales de apreciación del arte), es la representación de una idea”⁵.

Protegerse con la gorra *Pallaksch* de los rayos cegadores de la *megamáquina*, será habitar en el “afuera”, en la tentativa, en la huida y en la resistencia.

5. Carta a Florens Christian Rang en: USEROS, Ana (sel.). Walter Benjamin. Cartas (1918-1939). *Minerva*. Círculo de Bellas artes. 2011, IV Época, nº. 17.

Metodología

Mi metodología proviene fundamentalmente de la práctica artística, de manera que el modo de enfrentarme a un texto no difiere sustancialmente de la manera de hacer habitual en mi trabajo práctico. Metodológicamente entiendo que los problemas son los mismos y la manera de abordarlos también, de ahí que las técnicas que se hayan empleado sean cercanas a la idea de bricolaje, que es una metodología que habitualmente empleo en mi trabajo. Según Lévi-Strauss, el bricolaje consiste en utilizar materiales de segunda mano y operar con ellos. Seleccionar textos para recortarlos y soldarlos entre sí, ha sido una práctica habitual en el proceso de construcción de esta tesis.

Este sistema de trabajo también ha sido fundamental a la hora de “machihembrar” el texto con la gorra Pallaksch, un bricolaje necesario para que el conjunto adquiriese la solidez requerida. Para llevar a cabo esa solidez, y que el texto y la obra pudiesen fortalecerse mutuamente, he optado por la no inclusión de imágenes en el texto, considerando que hubiesen dañado la austeridad de la propuesta artística.

Conclusiones

Mi trabajo artístico se inició de manera más o menos seria a principios del año dos mil. Desde entonces, y después de pasar por diferentes etapas y periodos, siempre ha estado presente la necesidad política de creer en el arte como una práctica de transformación social. Evidentemente, combatir, a través del arte, la indefensión y la injusticia que se cierne sobre los más necesitados o criticar el progreso dogmático según la concepción evolucionista de la historia es una pretensión totalmente romántica. Aún así, sigo creyendo en su potencial. Por esta razón, en mi trabajo en general, he explorado experiencias utópicas del pasado que nacieron con la voluntad de transformar el mundo; y creo, sinceramente, que algunas de aquellas experiencias aún siguen siendo vigentes y pueden ser activadas de nuevo, reinterpretándolas o reconstruyéndolas críticamente. Aunque esta tesis atraviesa las cuestiones y planteamientos fundamentales del conjunto de mi obra, también puedo decir que tiene mucho de autobiográfica, ya que, de una manera u otra, mi vida ha estado y está vinculada a las tres tipologías de la huida que en ella aparecen. De ahí que no tenga otra opción, mientras que el “vivir sea un resistir”, que dejar abierta la conclusión.

Bibliografía

- AA.VV. *El atlas de las Utopías*. Valencia: Le Monde diplomatic-Uned, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-Textos, 2006 (1996).
- AGAMBEN, Giorgio. *Lo Abierto. El hombre y el animal*. Valencia: Pre-Textos, 2005.
- AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El Archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pre-Textos, 2009.
- ÁLVAREZ DE TOLEDO, Sandra (ed.). *Fernand Deligny. Permitir, trazar, ver*. Barcelona: MACBA, 2009.
- AREND, Hannah. *La Condición Humana*. Barcelona, Paidós. Barcelona, 1993.
- ARDILLO, José. *Ensayos sobre la libertad en un planeta frágil*. Madrid: El salmón, 2014.
- ARGULLOL, Rafael. *La atracción del abismo*. Barcelona: Destino, 1983.
- ARMIÑO, Mauro (ed.). *La lucha de guerrillas según los clásicos del Marxismo-Leninismo*. Madrid: Júcar, 1980.
- AZÚA, Félix. *La paradoja del primitivo*. Barcelona: Seix Barral, 1983.
- BADAL, Marc. *Vidas a la intemperie*. Madrid: Campo adentro, 2014.
- BARRY Bergdoll, CHRISTENSEN, Peter. *Home Delivery. Fabricating the Modern Dwelling*. New York: Moma, 2008.
- BARTHES, Roland. *Cómo vivir juntos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- BARTRA, Roger. *El salvaje artificial*, Barcelona, Destino, 1997.
- BARTRA, Roger. *El salvaje en el espejo*, Barcelona, Destino, 1996.
- BLANCHOT, Maurice. *El espacio literario*. Barcelona: Paidós, 1992.
- BOÉTIE, Etienne de la. *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2006.
- BODEI, Remo. *Paisajes sublimes. El hombre ante la naturaleza salvaje*. Madrid: Siruela, 2011.
- BOYM, Svetlana. *El futuro de la nostalgia*. Madrid: Antonio Machado Libros, 2015.

BÚCHNER, Georg. *Lenz*. Barcelona: Montesinos, 1981

BUCK-MORSS, Susan. *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. Madrid: Antonio Machado libros, Madrid, 1995.

BUCK-MORSS, Susan. *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*. Buenos Aires: Norma, 2005.

BUCK-MORSS, Susan. *Mundo soñado y catástrofe. La desaparición de la utopía de masas en el Este y el Oeste*. Madrid: Antonio Machado, 2004.

CASADO DA ROCHA, Antonio. *Thoreau. Biografía esencial*. Madrid: Acuarela, 2004.

CASANOVA, Julián. *República y guerra civil, Historia de España*, vol. 8. Barcelona: Crítica / Marcial Pons, 2014.

CAYGILL, Howard. *De la resistencia. Una filosofía del desafío*. Madrid: Armaenia, 2016.

CAVELL, Stanley. *Los sentidos de Walden*. Valencia: Pre-textos, 2011.

CHARBONNEAU, Bernard. *El jardín de babilonia*. Madrid: El Salmón, 2016.

CHE GUEVARA, Ernesto. *Crear, dos, tres, muchos Viet Nam. Mensaje a la Tricontinental*. Bogotá: Ocean Press, 2007.

CHE GUEVARA, Ernesto. *La guerra de guerrillas*. Hondarribia: Hiru, 1997.

CHINOY, Ely. *La sociedad. Una introducción a la sociología*. México: Fondo de Cultura Económica, 1969.

CLASTRES, Pierre. *La sociedad contra el Estado*, Barcelona: Virus, 2010.

CLASTRES, Pierre. *La sociedad contra el Estado*, Caracas: Monte Avila, 1978.

DELEUZE, Gilles. *Curso sobre Rousseau. La moral sensitiva o el materialismo sabio*. Buenos Aires, Cactus, 2016.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI. *El Anti Edipo. Capitalesimo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós, 2004 (1985).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 2004 (1988).

DELEUZE, Gilles.; GUATTARI, Félix. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 2006.

DELIGNY, Fernand. *Lo arácnido y otros textos*. Buenos Aires: Cactus, 2015.

DELIGNY, Fernand. *Vagabundos eficaces*. Barcelona: Estela, 1971.

DÍEZ RODRÍGUEZ, Fernando. *Homo Faber. Historia intelectual del trabajo, 1675-1945*. Madrid: Siglo XXI, 2014.

DUQUE, Félix (ed.). *El mal: irradiación y fascinación*. Barcelona: Edic. del Serval / Universidad de Murcia, 1993.

EGUIZÁBAL, José Ignacio. *Hölderlin no estaba loco*. Sevilla: La Isla de Siltolá, 2013.

ESQUIROL, Josep Maria. *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona: Acantilado, 2015.

FAULKNER, Neil. *De los neardentales a los liberales. Una historia marxista del mundo*. Barcelona: Pasado y presente, 2014.

FEDERICI, Silvia. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación agraria*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

FOCAULT, Michel. *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

FOUCAULT, Michel. *La vida de los hombres infames*. La Plata: Altamira, 1996.

FOCAULT, Michel. *Los anormales. Curso del Collège de France (1974-1975)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

FRAMPTON, Kenneth. *Historia crítica de la arquitectura moderna*. Barcelona: Gustavo Gili, 2005 (1981).

FRANCISCO, Andrés de (ed.). *Guerra y emancipación. Abraham Lincoln & Karl Marx*. Madrid: Capitán Swing, 2013.

FUENTENEYRO, F.; HUERTAS, R.; VALIENTE C. (ed.). *Historia de la Psiquiatría en Europa. Temas y tendencias*. Madrid: Frenia, 2003.

GÉRARD, Walter. *Espartaco y la llamada revolución de los gladiadores*. Barcelona: Etcétera, 2005.

GIORGI, Gabriel; RODRÍGUEZ, Fermín (comps.). *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós, 2007.

GRIFFIN, Roger. *Modernismo y fascismo. La sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*. Madrid: Akal, 2010.

HADOT, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, 2006.

HAN, Byung-Chul en *Tipología de la violencia*, Barcelona: Herder, 2016.

HARARI, Yuval Noah. *Sapiens. De animales a dioses*. Barcelona: Debate,

2015.

Henri Lefebvre, *La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones*, México, Fondo de Cultura económica, 2006 (1983).

HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.

HOBBSAWM, Eric J. *En torno a los orígenes de la revolución industrial*, Madrid, Siglo XXI, 1988.

HOBBSAWM, Eric J. *Industria e Imperio: Una historia económica de Gran Bretaña desde 1750*. Ariel, Barcelona, 1977.

HOBBSAWM, Eric J. *La era del capital, 1848-1875*, Buenos Aires: Paidós, 2010.

HÖLDERLIN, Friedrich. *El Archipiélago*. Madrid: Alianza, 1991 (1979).

HÖLDERLIN, Friedrich. *Hiperión o el eremita en Grecia*. Madrid: Hiperión, 1998.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Hiperión. Versiones previas*. Madrid: Hiperion, 1989.

Howard Caygill, *De la resistencia. Una filosofía del desafío*, Madrid, Armaenia, 2016.

HOUSSAYE, J. *Deligny, éducateur de l'extrême*. Toulouse: Érès, 1998.

ILLICH, Iván. *Obras reunidas*. Vol. II. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.

JAKOBSON, R. Un cap d'ull a "La vista" de Holderlin, en HÖLDERLIN, F. *Poemes de l'entenebriment*. Quaderns Crema: Barcelona, p. 220; en: *Ibid.*, pp. 394, 395.

JAMESON, Frederic. *Valencias de la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2013.

JÜNGER, Ernst. *La emboscadura*. Barcelona: Tusquets, 2002 (1988).

EGUIZÁBAL, José Ignacio. *Hölderlin no estaba loco*. Sevilla: La Isla de Siltolá, 2013.

KENNETH, Frampton. *Historia crítica de la arquitectura moderna*. Barcelona: Gustavo Gili, Barcelona, 1996.

KOJÈVE, Alexandre. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade, 1982.

KRADER, Lawrence. *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*. Madrid: Siglo XXI, 1988.

LAFARGUE, Paul. *El derecho a la pereza*. Madrid: Fundamentos, 2004

(1998).

LAMPEDUSA, Giuseppe Tomasi di. *El gatopardo*. Barcelona: Argos Vergara, 1980.

LANE, Harlan. *El niño salvaje de Aveyron*. Madrid: Alianza, 1984.

LASTRA, Antonio, (ed.). *Desobediencia civil. Historia y antología de un concepto*. Madrid: Tecnos, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona: Paidós, 1969.

LEOPOLD, Aldo. *Una ética de la tierra*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2005 (2000).

LINEBAUGH, Peter. *El Manifiesto de la Carta Magna. Comunes y libertades para el pueblo*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2013.

LÓPEZ LILLO, Antonio; RAMOS, Ángel. *Valoración del paisaje natural*. Madrid: Abada, 2010.

MALYE, François. *Napoleón y la locura española*. Madrid: Edaf, 2008.

MANN, Michael. *Las fuentes del poder social*. Madrid: Alianza, 1991

MARRADES, Julián; VÁZQUEZ Manuel E. (ed.). *Hölderlin. Poesía y pensamiento*. Valencia: Pre-Textos, 2002.

MARX, Karl. *El capital. El proceso de producción del capital*. Tomo I / Vol.3. Mexico: Siglo XXI, 2009 (1975).

MARX Carlos, ENGELS, Federico. *Manifiesto comunista*. Madrid: Fundación de Investigaciones Marxistas, 2013.

MCDONNELL, Janet A. *The Dispossession of the American Indian, 1887-1934*, Indiana: University Press, 1991.

MELVILLE, Herman; DELEUZE, Gilles; AGAMBEN, Giorgio; PARDO, José Luis. *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente seguido de tres ensayos sobre Bartleby*. Valencia: Pre-textos, 2005 (2000).

MOREY, Miguel, *Deseo de ser piel roja*. Barcelona: Anagrama, 1994.

MORGAN, Lewis H. *La sociedad primitiva*. Madrid: Ayuso, 1980.

MORRIS, Ian. *Cazadores, campesinos y carbón. Una historia de los valores de las sociedades humanas*. Barcelona: Ático de los libros, 2016.

MUMFORD, Lewis. *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*. Logroño: Pepitas de calabaza, 2010.

MUMFORD, Lewis. *Ensayos. Interpretaciones y pronósticos.(1922-1972)*,

Logroño. Pepitas de calabaza, 2016.

MUMFORD, Lewis. *Técnica y civilización*. Madrid: Alianza Editorial, 1992 (1971).

NÁCAR, Eloíno; COLUNGA, Alberto. *Sagrada Biblia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.

NANCY, Jean-Luc. *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 2008.

PÁRAMO ORTEGA, Raúl. *El psicoanálisis y lo social: Ensayos transversales*. Valencia: Universitat de València, 2006.

PELBART, Peter Pál. *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*. Buenos Aires: Tinta de limón, 2009.

PLANELLA, Jordi. *Ser educador. Entre Pedagogía y Nomadismo*. Barcelona: UOC, 2009.

PRESTON, Paul. *El zorro rojo. La vida de Santiago Carrillo*. Barcelona: Debate, 2013.

RANCIERE, Jacques. *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero*. Buenos Aires: Tinta limón, 2010.

RAZAC, Olivier. *Historia política del alambre de espino*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina, 2015.

ROMEU ALFARO, Fernanda. *La agrupación Guerrillera de Levante*. Valencia: Alfons el Magnànim, 1987.

ROSAVALLON, Pierre. *La sociedad de los iguales*. Barcelona: RBA, 2012.

ROSENTAL, M.; IUDIN, P. *Diccionario filosófico marxista*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos, 1946.

RUIZ DE SAMANIEGO, Alberto; MOURIÑO, José Manuel, (ed.). *Cabañas para pensar*, Madrid: Maia, 2011.

RUIZ DE SAMANIEGO, Alberto; MOURIÑO, José Manuel, (ed.). *Cabañas para pensar*. Madrid: Maia, 2011.

RYKWERT, Joseph. *La casa de Adán en el paraíso*. Barcelona: Gustavo Gili, 1999.

SÁEZ RUEDA, Luis. *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. Madrid: Trotta, 2009.

SCHMIDT, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*. Madrid: Siglo XXI, 2011 (1976).

SCHMITT, Carl. *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político*.

Madrid: Trotta, 2013.

SCHMID, Wilhelm. *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*. Valencia: Pre-Textos, 2002.

SEBRELI, Juan José. *Heidegger, el lugarteniente de la nada*. Medellín: Pi, 2008.

SENNETT, Richard. *El Artesano*, Barcelona, Anagrama, 2009.

SENNETT, Richard. *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama, 2005 (2000).

SERRANO, Secundino. *Maquis. Historia de la guerrilla antifranquista*. Temas de Hoy, Madrid, 2002.

SLOTERDIJK, Peter. *Extrañamiento del mundo*. Valencia: Pre-textos, 1998.

SLOTERDIJK, Peter. *Los hijos terribles de la edad moderna. Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad*. Madrid: Siruela, 2015.

SOJA, Edward W. *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las religiones*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *¿Pueden hablar los subalternos?* Barcelona: MACBA, 2009.

TESSENOW, Heinrich. *Trabajo artesanal y pequeña ciudad*, Murcia: Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Murcia, 1998.

THOREAU, Henry David. *Cartas a un buscador de sí mismo*. Madrid: Errata naturae, 2012.

THOREAU, Henry David. *El Diario (1837-1861)*. Vol I. Madrid: Capitán Swing, 2013.

THOREAU, Henry David. *Walden*. Madrid: Cátedra, 2010 (2005).

TOYNBEE, Arnold J. *Estudio de la Historia*. Compendio IX.XIII (vol. 3). Madrid: Alianza, 1970.

VALENTE, José Ángel. *Cuaderno de versiones* (Comp. e introd. de Claudio Rodríguez Fer). Barcelona: Galaxia Gutenberg/ Círculo de Lectores, 2002.

VEGA, María José. *Imperios de papel. Introducción a la crítica postcolonial*. Barcelona: Crítica, 2003.

VIRILIO, Paul. *Amanecer crepuscular*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.

VIRNO, Paolo. *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Madrid: Traficantes de Sueños, 2003.

WEIL, Simone. *Echar raíces*. Madrid: Trotta, 2014 (1996).

WILLIS, Brian. “Introducción. Las lecciones de historia de Dan Graham”, en: GRAHAM, Dan. *Rock, mi religión*. México: Alias, 2011.

WILSON, Edward O. *Biophilia*, Cambridge, Harvard: University Press, 2003 (1984).

ZIZEK, Slavoj. *Acontecimiento*. Madrid: Sexto Piso, 2014.

ZIZEK, Slavoj. *Viviendo en el final de los tiempos*. Madrid: Akal, 2012.

Artículos citados

NÚÑEZ GARCÍA, Amanda. Gilles Deleuze. Pensar el porvenir. *Revista Internacional de Filosofía* (en línea). 2010, Suplemento 3: pp. 114, 115. (Consultado 6 junio 2017).

NÚÑEZ GARCÍA, Amanda. La grieta del sistema: Hölderlin entre Schelling y Deleuze. *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica* (en línea). 2012, vol. 45: p. 149. (Consultado: 30 mayo 2017).

WEINECK, Silke-Maria. Logos and Pallaksch. The Loss of Madness and the Survival of Poetry in Paul Celan’s “Tubingen, Janner”. *Orbis Litterarum* (en línea). 1999, núm. 54: pp. 264 y 268. (consultado: 1 junio 2017).

